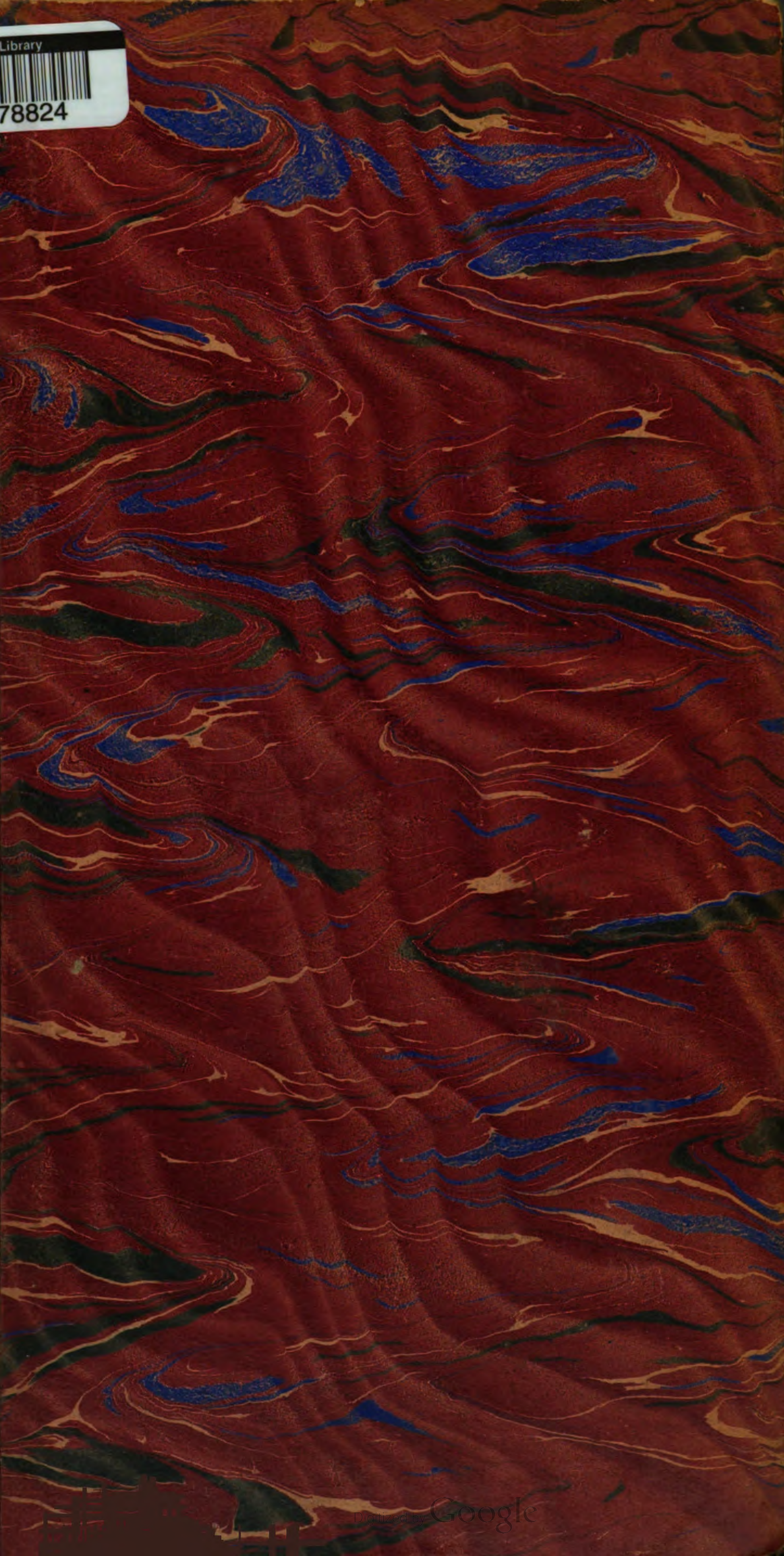
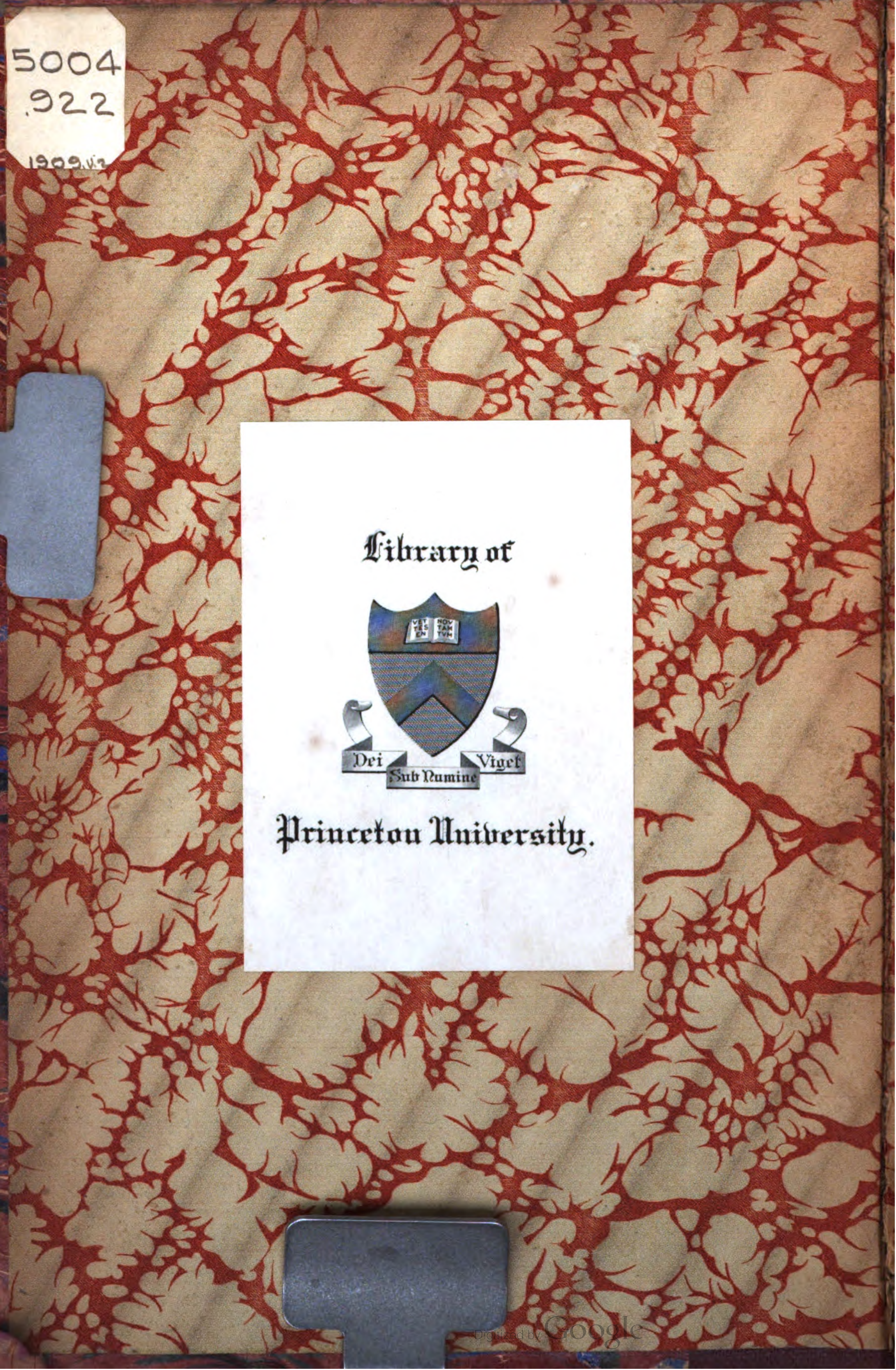

Library
78824


5004
.922
1909
Library of
VET TES TAM EN NOV TVM
Dei
Sub Numine
Viget
Princeton University.
Digitized by Google



L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE

---

15 MAI — 15 AOÛT 1909

IMPRIMERIE EMMANUEL VITTE, RUE DE LA QUARANTAINE, 18, LYON.

L'UNIVERSITÉ
CATHOLIQUE

Antérieurement « La Controverse et le Contemporain »

revue mensuelle publiée sous la direction

D'UN COMITÉ DE PROFESSEURS DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON

avec le concours

DE NOMBREUX SAVANTS ET ÉCRIVAINS

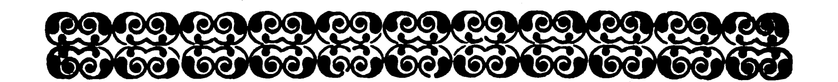
NOUVELLE SERIE. — TOME LXI.

---

15 MAI — 15 AOUT 1909



ON S'ABONNE : A **Lyon**, FACULTÉS CATHOLIQUES, 25, rue du Plat
et à la librairie Emmanuel VITTE, place Bellecour, 3.
A **Paris**, à la succursale de la librairie Vitte, 14, rue de l'Abbaye (VIe arrond.).
A **Londres**, chez BURNS et OATES, 28, Orchard Street, Portmann Square, W. C.
A **Madrid**, chez Albert GAYAN, 4, Puerta del Sol.
A **Montréal (Canada)**, chez CADIEUX & DEROME, 205 et 207, rue Notre-Dame.



Le Christ du Modernisme peut-il être le Christ de la foi?[1]

Messieurs,

Ce ne sont pas seulement les notions fondamentales de la doctrine catholique, notion de Révélation divine, notion de Foi, notion de Dogme, notion de l'Eglise et du Magistère ecclésiastique, que le modernisme a essentiellement altérées et déformées, en les transposant dans la philosophie de l'immanence ; c'est la personne et l'enseignement de Jésus qu'il a présentés sous un jour absolument différent de celui sous lequel les présente l'enseignement arrêté et défini qui s'impose à tous les croyants. Ce Christ de l'histoire qu'il oppose au Christ de la foi, il prétend, il affirme en avoir tracé tous les traits d'après les lois les plus rigoureuses de la critique et de l'exégèse des documents ; mais il oublie, je l'ai déjà fait observer, que cette critique, cette exégèse se sont définies *à priori* d'après cette même philosophie de l'immanence évolutionniste, assignant à l'historien sa mission, déterminant, par le principe même de l'évolution docilement accepté, ce qui peut être authentique et primitif dans les documents à examiner, ce qui ne peut pas l'être, et comment doit être interprété le mince résidu qui a résisté à un pareil traitement.

(1) Conférence donnée aux Facultés Catholiques, le 18 février 1909.

Quoi qu'il en soit de la légitimité des procédés par lesquels les modernistes ont dégagé des documents ce qu'ils appellent le Christ de l'histoire, c'est par la contradiction qui éclate entre ce Christ et le Christ de la foi que les consciences chrétiennes ont surtout été alarmées, scandalisées. Le mouvement d'énergique et universelle réprobation contre les doctrines novatrices a sa cause la plus profonde en ces alarmes et en ce scandale. Comme on l'a dit, les catholiques fidèles, dès qu'ils eurent jeté un regard sur le pauvre rêveur, victime de l'espérance illusoire, commune en son milieu et simplement dépouillée par lui de son caractère temporel, — que l'on veut, de par la critique, substituer au Fils de Dieu fait homme, conscient de son égalité de puissance, de son unité de nature avec son Père, — ne purent retenir l'exclamation douloureuse de Marie-Madeleine en face du tombeau vide: *Tulerunt Dominum meum!* Ils ont dérobé mon Seigneur ! Le sens de la foi faisait entendre à tous que cette audacieuse et sacrilège substitution de personne entraînait inévitablement la destruction totale de l'idée chrétienne. On eut beau protester que le Jésus de la foi ne pouvait rien souffrir, en sa grandeur divine, du rapetissement de celui de l'histoire : personne, en dehors des esprits déjà profondément atteints par le poison des nouvelles erreurs, ne se laissa prendre à cette distinction équivoque et trompeuse. Les plus simples comprirent que c'était une gageure impossible d'établir, dans le même homme, une comptabilité de conscience en partie double : le croyant tenant pour vérité de foi la réalité divine contraire à ce qui serait, pour l'historien, la vérité phénoménale ; qu'une position aussi intenable était un expédient provisoire, destiné à ménager la transition entre les négations historiques et les négations dogmatiques, celles-ci conséquences nécessaires de celles-là.

Cette fois encore, le sens de la foi, appuyé d'ailleurs sur le sens commun le plus élémentaire, avait bien jugé. C'est tout ce que je voudrais établir en cette conférence, dont le but est d'exposer les motifs principaux qui justifient ce jugement spontané de la conscience chrétienne, ratifié depuis, d'une manière si solennelle et si précise, par les condamnations du Décret *Lamentabili* relatives aux propositions qui formulent

et résument la Christologie moderniste — (prop. XXVII — XXXVIII), — et par l'Encyclique *Pascendi* dont l'exposé doctrinal réprouve, avec une insistance significative, la distinction et l'opposition entre le Christ de l'histoire et le Christ de la foi (1).

La proposition suivante exprimera clairement le point à démontrer, en même temps qu'elle indiquera l'ordre et la marche de la démonstration : *Si la manifestation historique de Jésus avait été ce que la critique et l'exégèse modernistes prétendent prouver qu'elle a été en effet, cette manifestation opposerait à la profession par la foi du dogme qui reconnaît en lui l'Homme-Dieu une contradiction absolue et irréductible.*

I. Nous savons tous, Messieurs, ce qu'est Notre-Seigneur Jésus-Christ pour la foi catholique. Je dis : pour la foi catholique, car les Eglises réformées ont perdu depuis longtemps leur primitive conformité de croyance avec l'Eglise romaine sur ce point capital, qui est devenu l'objet des plus ardentes discussions entre les nuances diverses de l'orthodoxie protestante, et des négations les plus radicales du libéralisme. Le catholicisme, au contraire, n'a jamais laissé porter la moindre atteinte à la doctrine de l'Incarnation du Fils de Dieu dans le personnage historique que fut Jésus de Nazareth. Il formule cette doctrine de la manière la plus nette, par la thèse que, en Jésus, la nature divine et la nature humaine, sans rien perdre de leur intégrité réciproque, furent unies hypostatiquement en l'unique personne du Verbe ou du Fils, seconde personne de la Sainte Trinité. Cette prise de possession personnelle par le Verbe d'une nature humaine eut lieu dès l'instant de la conception virginale de cette nature humaine en Marie ; elle autorise, elle oblige à reconnaître en Jésus un Dieu, en Marie la Mère de Dieu, puisque divine est la personne qui unit et termine ce mystérieux composé de deux natures. Par là même, le Fils de Dieu fait homme put véritablement souffrir et mourir en sa nature humaine ; mais ses souffrances et sa mort vo-

(1) V. notam. 1re Partie ; 1° : *Le philosophe* ; n° 3 : *Déformation de l'histoire religieuse ;* 2° *Le Croyant ;* n° 4 : *La foi expulsée de la science.*

lontaires, à raison de l'union hypostatique, eurent un prix infini, satisfirent pleinement à la justice divine pour les péchés de tous les hommes, ses frères, et leur méritèrent de devenir, par grâce et par adoption, ce qu'il est par droit et par nature, des fils de Dieu, appelés à partager sa gloire, son bonheur pendant l'éternité. Le but de l'Incarnation du Verbe fut précisément cette Rédemption et cette élévation surnaturelle de l'humanité, que seul un Homme-Dieu était capable d'opérer et de mériter en droit strict, à raison de sa dignité, qui lui permettait de traiter d'égal à égal avec son Père.

Ce dogme de Jésus Homme-Dieu, l'Eglise l'a défini et imposé à la foi en tant qu'exprimé par une Révélation divine, dont l'auteur principal a été Jésus lui-même. Les décisions des conciles qui en ont précisé les formules contre les erreurs et les négations des hérétiques, contre leurs fausses interprétations, se sont toujours référées à l'enseignement authentique du Sauveur, rapporté par les Evangiles, comme à l'expression première de la doctrine définie ; expression dont la formule définie ne faisait qu'expliquer le vrai sens et le déterminer avec plus de précision. Dans la foi de l'Eglise, c'est donc Jésus qui s'est manifesté comme le Fils de Dieu fait homme ; et il a confirmé ses déclarations de divinité personnelle non seulement par son incomparable sainteté, qui fut un véritable miracle d'ordre moral; — non seulement par l'action toute-puissante et humainement inexplicable que son souvenir, sa doctrine, l'Eglise fondée par Lui ont exercée, continuent d'exercer dans le monde ; — mais par de nombreux miracles physiques, par des prophéties, particulièrement par le miracle insigne de sa propre Résurrection, qui a été donné pour preuve de sa qualité de Messie et de Fils de Dieu, dès la première prédication apostolique. Si le magistère ecclésiastique a fondé ses décisions sur d'autres paroles des Livres Saints, qui ne sont pas attribuées au Christ, par exemple sur l'enseignement de S. Paul en ses épîtres, et de S. Jean, dans le prologue de son Evangile ; elle n'a pas vu dans cet enseignement une doctrine nouvelle et substantiellement différente de la doctrine parlée par le Maître, mais une explication fidèle, inspirée par l'Esprit-Saint, de ce que le Maître avait dit, une traduction exacte de

l'idée qu'avait laissée, de l'impression qu'avait produite sa manifestation personnelle.

II. Tout autre aurait été, d'après la critique et l'exégèse modernistes, la manifestation de Jésus, telle que l'historien la saisit par l'emploi rigoureux des méthodes qui s'imposent à lui et des moyens de connaissance dont il dispose. C'est à M. Loisy que j'emprunterai l'exposé des conclusions soi-disant scientifiques auxquelles l'histoire aurait abouti sur ce point. Il est le critique et l'exégète le plus en vue de la nouvelle école, et il suffit de lire le *Programme des modernistes* pour constater que ses idées ont été docilement acceptées. Le tableau que je vais tracer d'après lui de la vie publique et de l'enseignement du Sauveur ne tient pas compte de la marche en avant, de plus en plus accentuée vers la négation, de sa pensée, ou plus exactement, de l'expression qu'il en a donnée ; mais cette pensée paraît bien être restée identique à elle-même, encore que, au début, elle se soit enveloppée de restrictions, d'atténuations, auxquelles elle n'a plus recours aujourd'hui. Si, d'ailleurs, dans *Les Evangiles synoptiques*, l'auteur n'affirme plus, comme il le faisait dans ses livres précédents, le droit qu'aurait la foi de maintenir le point de vue du dogme en face du point de vue différent et même opposé de l'histoire, ne serait-ce pas pour cette raison que, cet ouvrage, étant à ses yeux d'ordre exclusivement critique et historique, il n'avait pas à y faire mention de la légitimité d'un point de vue étranger à celui auquel il avait voulu se placer ?

D'après M. Loisy, Jésus n'a jamais pensé être le Fils de Dieu et ne s'est jamais dit tel, sinon en tant que Messie futur de la prochaine manifestation eschatologique. Il écrivait dans l'*Evangile et l'Église :* « En tant que le titre de Fils de Dieu appartient exclusivement au Sauveur, il équivaut à celui de Messie, et il se fonde sur la qualité de Messie... Jésus se dit Fils de Dieu dans la mesure où il s'avoue Messie. » C'est donc « à raison de sa fonction providentielle et comme à l'unique agent du royaume céleste » que cette appellation lui convient. «Celui-là est le Fils de Dieu par excellence..., parce qu'il est l'unique Vicaire de Dieu pour le royaume des cieux (1) ».

(1) *L. Evang. et. l. Egl.* pp. 56-57.

Mêmes assertions dans *Autour d'un petit livre :* « De l'Evangile critiquement interprété, il ressort que Jésus a prêché l'avènement du royaume des cieux et qu'il s'est fait connaître à ses juges comme le Messie promis à Israël. Ce qu'était le royaume des cieux, ce que signifiait le titre de Messie Fils de Dieu, je l'ai exposé le plus clairement possible (dans l'*Evangile et l'Église*), en m'abstenant, comme je le devais, de faire entrer les spéculations théologiques plus récentes dans l'enseignement personnel du Sauveur » (1). — Et en un autre endroit : « Cette croyance — il s'agit de « la divinité de Jésus » — appartiendrait à l'enseignement de Jésus et l'historien devrait le reconnaître, si le quatrième Evangile était un écho direct de la prédication du Sauveur et si la parole des synoptiques sur « le Père qui seul connaît le Fils, et le Fils qui seul connaît le Père » (Matth., XI, 27 ; Luc, X, 22) n'était pas un produit de la tradition. Mais le quatrième Evangile est un livre de théologie mystique, où l'on entend la voix de la conscience chrétienne, non le Christ de l'histoire, et j'ai expliqué dans l'*Evangile et l'Église* (p. 46, 45) pourquoi le passage de Matthieu et de Luc a chance d'être un fruit de la spéculation théologique, l'œuvre d'un prophète chrétien, comme le quatrième Evangile » (2). Ailleurs encore, il faisait entendre clairement, en opposant à la « théorie christologique » les textes de S. Marc (X, 17-18) « Il n'y a que Dieu qui soit bon », et XIV, 36, « Père que ta volonté se fasse, non la mienne », que Jésus s'était toujours personnellement distingué de Dieu et n'avait pas eu conscience d'être Dieu (3) : « Tenons-nous à ce qu'il y a de plus ferme dans la tradition synoptique, et nous trouvons que Jésus s'est dit « fils de Dieu » au sens où cette appellation est synonyme de roi messianique. Qu'il se soit donné comme l'incarnation d'une personne divine, et qu'il ait eu conscience d'être Dieu fait Homme, c'est non seulement ce qu'on ne peut démontrer vrai, mais c'est ce que l'on peut démontrer faux, tant par ce que l'on sait de sa doctrine, que par ce que l'on connaît de ses sentiments. La conscience de

(1) *Aut. d'un pet. liv.* p. 131.
(2) *Ibid.* p. 130.
(3) *Ibid.* p. 148.

Jésus se manifeste comme une conscience humaine très pure, intimement unie à Dieu et sincèrement persuadée d'une mission providentielle, mais humble devant le Père céleste, et se tenant, à son égard, dans l'attitude de la prière. Soit dit sans paradoxe, aucune parole, aucune impression, aucun acte du Christ synoptique ne conviennent à la seconde personne de la Trinité » (1). Enfin, *Les Évangiles synoptiques* réduisent plus strictement encore, s'il est possible, la conscience et l'affirmation du Sauveur à la conscience d'une prédestination à la royauté messianique et à l'affirmation, d'ailleurs rejetée à la fin de sa vie, de cette messianité « en expectative ». On y répète que « Jésus ne s'est jamais donné comme la manifestation historique d'un être qui subsistait en Dieu avant de se révéler aux hommes » (2).

Les textes que je viens de citer indiquent déjà ce que, d'après le critique moderniste, Jésus a eu conscience d'être : il a eu conscience d'être prédestiné par Dieu à devenir le Messie. Il ne croyait pas l'être encore, pendant son ministère public ; sa prédication n'était, dans sa pensée, qu'une préparation au Royaume messianique ; mais il considérait la venue de ce Royaume et sa manifestation comme prochaines, comme imminentes, par conséquent il jugeait aussi imminente son investiture en tant que Messie, vicaire et lieutenant de Dieu. Cette théorie de Jésus Messie futur tient la place principale dans la conception que M. Loisy se fait du Christ de l'histoire. Elle inspire toute sa critique et toute son exégèse. Elle est le fond doctrinal de tous ses livres, à partir de l'*Évangile et l'Église* et y compris celui-là. Les *Évangiles synoptiques* ne font que l'appliquer avec une rigueur plus systématique et une insistance plus fatigante à tous les textes de nos trois premiers Evangiles ; elle y devient la mesure exacte de leur authenticité, la règle absolue de leur interprétation.

Les références sont ici inutiles, l'œuvre entière de l'auteur manifestant clairement sa pensée. Cependant les passages suivants montrent quelle forme de plus en plus arrêtée cette

(1) *Quelques lettres*, pp. 148-149.
(2) Liv. cit. T. I, p. 193.

pensée a prise dans son esprit. « Si Jésus dans les discours et sentences que l'on peut tenir pour l'expression la plus authentique de sa pensée et de son enseignement, paraît surtout occupé du royaume, non de sa personne ou de son rôle, s'il évite plutôt de se déclarer Messie, et s'il impose à ses disciples la réserve qu'il garde lui-même, c'est qu'il n'était pas encore dans ce rôle de Messie, c'est que les conditions présentes de son existence et de son action n'étaient pas celles qui convenaient au vicaire de Dieu. En fait, il n'y avait pas de Messie, tant qu'il n'y avait pas de royaume. Ce n'était pas à Jésus, mais au Père céleste qu'il appartenait de manifester le Christ. Le Messie devait être révélé à tous dans l'avènement du royaume de Dieu... S'il ne se déclare pas le Messie, c'est qu'il n'y a pas lieu ; en un sens, il ne l'est pas encore véritablement, il ne l'est qu'en expectative ; une affirmation absolue serait en contradiction avec sa situation actuelle et l'idée qu'il a lui-même de la fonction messianique » (1). — « Tant qu'il prêche l'avènement du royaume, il n'est pas encore entré dans sa fonction providentielle, ni, par conséquent, dans le rapport où cette fonction doit le mettre à l'égard du Créateur. Il va de soi que sa propre condition devait changer tout autant, à proportion, que celle de tous les prédestinés au royaume ; lui-même, en vérité, n'était pas plus Christ qu'ils n'étaient actuellement citoyens du royaume céleste » (2). — « C'est dans l'avenir qu'apparaîtra sa qualité de Messie, conformément à la nature eschatologique du royaume céleste » (3).

C'est, en effet, par rapport au royaume que se définit, pour Jésus, sa propre messianité. Or, le royaume est futur, mais prochain, et même imminent ; il est eschatologique, c'est-à-dire qu'il sera établi sur la ruine du monde présent dont il marquera la fin, en inaugurant un ordre de choses nouveau, une ère éternelle de justice et de félicité pour ceux qui se seront préparés à sa venue par le renoncement et la pénitence. « Le royaume n'est pas seulement à venir, nous dit-on, il est

(1) *Les Evang. Synopt.* T. I, p. 213.
(2) *Ibid.* p. 242.
(3) *Ibid.* p. 252.

prochain, et il arrivera inopinément »(1).« L'avènement du règne de Dieu...est supposé prochain,ou plutôt imminent» (2). Entre l'Evangile et l'établissement de ce royaume, « la transition devait se faire en un instant, mais cet instant était capital. Avant l'ère de gloire, c'était le moment de la justice. » Le jugement qui devait s'y exercer était conçu par le Sauveur, nous dit-on, « non comme une grande séance où le sort de l'humanité tout entière serait débattu... mais comme une sorte de sélection qui s'opérerait... en un clin d'œil sur les hommes alors existants ; les justes seraient comme ravis à Dieu, transportés au lieu de la félicité messianique, mués en êtres immortels, tandis que les autres seraient abandonnés sans doute à leur châtiment, à un état de mort,qui n'excluait pas la douleur. Les justes défunts ressusciteraient en même temps » (3). Cette félicité des justes n'est pas de nature absolument spirituelle : « Les hommes qui y auront part y seront en chair et en os ; ils ne se marieront pas parce qu'ils seront immortels, mais ce n'est point par pure métaphore qu'on se les figure assemblés dans un festin » (4).

La fonction messianique du Sauveur devait être inaugurée avec cette catastrophe finale et prochaine. Il serait alors le vicaire et le lieutenant de Dieu. Mais rien de surhumain dans le rôle qu'il s'attribue. Il ne s'est pas donné comme le juge des vivants et des morts : « La description finale du grand jugement » telle qu'elle se trouve en S. Matthieu (xxv, 31-46) avec prononcé de la sentence par le Christ lui-même, « doit avoir été conçue par l'évangéliste lui-même » (5). — Dans cet « acte préliminaire à l'institution du royaume, le discernement des élus, il (Jésus) ne semble pas s'être attribué de fonction spéciale : Dieu seul est juge des vivants et des morts. Tout au plus le Christ se présente-t-il en témoin qui reconnaît au besoin ceux qui, par leur conduite à son égard, ont mérité la récompense ou les châtiments éternels. Il est évident que

(1) *Les Evang. synopt.*, T. I, p. 236.
(2) *Ibid.* p. 236.
(3) *Ibid.* p. 237.
(4) *Ibid.* p. 238.
(5) *Ibid.* p. 134.

ce rôle n'a rien d'indispensable ; c'est un propos figuré, un moyen oratoire, non une intervention caractéristique du Messie » (1).

C'était donc pour un avenir immédiat que le Maître prévoyait et l'avènement du royaume et son intronisation messianique : « ...En allant à Jérusalem », avant la fin de sa carrière, « il avait l'intention de se déclarer le Christ, ou l'espérance d'être déclaré tel par la manifestation du royaume céleste » (2). — « Jésus n'allait pas à Jérusalem pour y mourir, il y allait pour préparer et procurer au risque de sa vie, l'avènement de Dieu. » Car, s'il croyait courir un danger, il n'avait aucune prévision de son supplice : « Lui non plus — (comme ses disciples) — ne se dissimulait pas le péril de sa démarche ; mais il aurait cru manquer de foi et d'obéissance envers le Père céleste en supposant que le royaume pourrait tarder encore, et en se dérobant au danger par le silence. Il avait dit pour lui-même aussi bien que pour ses disciples : « Qui cherche la vie la perd, et qui la perd la gagne ». S'il était dans les desseins du Père que le Christ n'entrât dans sa gloire que par la mort, l'avènement du royaume n'était pas encore payé trop cher. Mais ce n'était là, semble-t-il, qu'une prévision éventuelle, non une certitude. La puissance de Dieu était plus grande que la malice des hommes ; on pouvait tout craindre de celle-ci ; mais on pouvait aussi, et mieux encore, on devait tout attendre de celle-là. Jésus ne voyait et ne voulait voir que son idéal et son espérance » (3).

Cette espérance n'a été, et ne pouvait être qu'une illusion ; le rôle que le Sauveur s'attribuait dans la Parousie attendue n'était que le plus chimérique des rêves, rêve cruellement et complètement démenti par les faits. M. Loisy, parlant, dans une lettre du 21 janvier 1907, du caractère de la mission que Jésus s'était attribuée, et qui était la mission de Messie, écrivait : « Il est de toute évidence que l'idée du Messie est spécifiquement juive, coordonnée à celle du règne de Dieu qui devait bientôt se réaliser sur la terre. Par conséquent, dans sa

(1) *Les Evang. synopt.*, T. I, pp. 242-243.
(2) *Ibid.* p. 192.
(3) *Ibid.* p. 214-215.

forme historique, cette idée n'est pas plus consistante que l'idée même du royaume céleste. Prises à la lettre, ces deux idées se présentent comme deux chimères qui ne pouvaient pas être réalisées et qui ne l'ont pas été » (1). Et bien plus dédaigneusement encore, il dit, dans l'introduction des *Evangiles synoptiques*, de « la carrière » et de « l'enseignement de Jésus »: « Rien de plus insignifiant en apparence: un ouvrier de village, naïf et enthousiaste, qui croit à la prochaine fin du monde, à l'instauration d'un règne de justice, à l'avènement de Dieu sur la terre, et qui, fort de cette première illusion, s'attribue le rôle principal dans l'organisation de l'irréalisable cité ; qui se met à prophétiser, invitant tous ses compatriotes à se repentir de leurs péchés, afin de se concilier le grand Juge dont la venue est imminente et sera subite comme celle d'un voleur; qui recrute un petit nombre d'adhérents illettrés, n'en pouvant guère trouver d'autres, et provoque une agitation, d'ailleurs peu profonde, dans les milieux populaires ; qui devait être arrêté promptement, et qui le fut, par les pouvoirs constitués ; qui ne pouvait échapper à une mort violente, et qui la rencontra. — Son rêve était fragile et étroit comme est notre science ; il nous paraît absurde, comme nos plus chères idées le paraîtront à nos arrière-neveux » (2).

Mais ce rêve irréalisable et puéril apparaît tellement à l'historien comme le fond de la pensée de Jésus que c'est par lui qu'il explique tout son enseignement dogmatique et moral, à lui qu'il réduit toutes ses prévisions sur l'avenir, d'après lui qu'il interprète toutes ses intentions relatives aux destinées de son œuvre religieuse et de la prédication évangélique. S'étant trompé sur le point principal, il s'est trompé sur tout le reste. « Il annonçait le royaume », c'est-à-dire la fin imminente du monde présent, et « c'est l'Eglise qui est venue » (3), c'est-à-dire une institution sociale qui continue sa vie dans ce même monde depuis dix-neuf siècles. Il n'avait établi, même en principe, aucune organisation hiérarchique ou discipli-

(1) *Quelques Lettres*, p. 70.
(2) *L. c.*, T. I, p. 252.
(3) *L'Evang. et l'Egl.* p. 111.

naire parmi ses disciples, et c'est sous la forme d'une hiérarchie et d'une discipline religieuses que la religion sortie de lui s'est propagée et a résisté à l'usure des siècles. Il n'avait formulé aucune législation, ni par rapport à la famille, dont il témoigna qu'il fallait faire « peu de cas » devant la perspective du royaume, ni par rapport au droit social, ni par rapport à un « programme de vie pour les existences individuelles », au point que : « à vouloir trouver ces choses dans l'Evangile, on y trouverait plutôt le contraire, à savoir des conseils dont la pratique exacte amènerait à bref délai la ruine de la société humaine, ayant d'ailleurs été donnés en prévision de sa fin immédiate » (1) ; — sa morale avait un caractère « idéal et impraticable », « si on la considère dans son ensemble et sa signification originelle » (2) ; — il prescrivait d'abandonner immédiatement « les richesses et les occupations de ce monde »; « le travail même » était « défendu et déconseillé par lui » (3) ; et l'Eglise qui porte son nom a imposé tout un Code de morale individuelle, familiale et sociale, élaboré plus tard, modifiant le programme du Maître « pour accommoder à la condition d'un monde qui durait, ce qui avait été dit à un monde censé près de finir » (4). Le christianisme n'a donc pu vivre, comme religion, qu'en donnant, sur tous les points, un démenti à l'enseignement authentique de Jésus, et en s'organisant en des conditions absolument imprévues par lui, absolument étrangères à ses intentions.

Quant aux miracles par lesquels Jésus aurait confirmé, d'après la doctrine catholique, ses déclarations de divinité personnelle, ils se réduisent, d'après le critique, à des guérisons de maladies nerveuses et mentales, que l'on attribuait à cette époque à une possession du démon. Elles étaient dues au prestige de sa personne, à « l'influence étonnante » qu'il exerçait sur « cette catégorie de malades » ; mais ni lui-même, ni ses disciples, ni ses ennemis n'y attachaient une grande importance. « L'exorcisme, la guérison par la prière et par la

(1) *Les Evang. Synopt.* T. I, p. 235.
(2) *Ibid.* p. 236.
(3) *L'Evang. et l'Egl.* pp. 24-26.
(4) *Ibid.* p. 26.

foi étaient des pratiques courantes dans ce temps et dans ce milieu » (1). Ce n'est pas au Sauveur que remonte l'idée de les tourner en preuves apologétiques. Les prodiges qui échappent à cette explication : guérisons de maladies incurables, résurrections de morts, miracles accomplis sur les éléments, sont ou des faits réels très naturels, grossis, déformés par l'interprétation que les récits leur donnent, ou des transformations d'un sentiment de foi en symbole matériel, des traductions d'enseignements et même de paraboles, de métaphores en phénomène sensible (2). Les prophéties du Christ relatives à sa mort, à sa résurrection, n'ont aucune authenticité, en la forme précise que leur attribuent les Evangiles ; tout au plus a-t-il laissé voir qu'il s'exposait à un danger par la tentative qu'il allait faire à Jérusalem. Enfin, personne n'ignore ce que pense M. Loisy du fait de la résurrection, dont il a soutenu d'abord qu'il n'était pas un fait d'ordre historique, dont il a ensuite essayé de ruiner toutes les preuves, expliquant la foi des apôtres, à la manière de Renan, par des visions subjectives, nées de l'exaltation de leur foi, et au sujet de laquelle il a fini par écrire : « J'avoue que telle est ma pensée (savoir : « que la résurrection n'a pas eu lieu »), si l'on veut entendre par résurrection cette chose inconcevable, le cadavre d'un mort de deux jours reprenant une vie qui n'est pas celles des mortels, et qui néanmoins se manifeste sensiblement » (3).

Telle a donc été, d'après M. Loisy, la manifestation historique de Jésus. A ceux qui trouvaient que ce « Christ de l'histoire serait bien au-dessous du Christ de la foi, que ce ne serait pas le même » il répondait : « Les faits sont les faits, et la première conclusion à en tirer, s'ils sont ainsi, c'est qu'ils ne sont pas autrement. Une montagne de syllogismes ne peut rien contre un grain de sable en nature. Il ne s'agit que de sa-

(1) *Les Evang. Synopt.* T. I, pp. 182-183.

(2) *Ibid.* p. 183. — Voir pour une analyse plus détaillée des vues de M. Loisy sur les miracles et sur la résurrection de Jésus : M. Lepin, *Les théories de M. Loisy*, pp. 183 et seqq. — pp. 209 et seqq.

(3) *Quelques lettres*, p. 159. Dans les *simples réflexions*, p. 156, p. 159, la réalité de tout miracle est niée et dans *Quelques Lettres* sa possibilité même est contestée, p. 235.

voir si la représentation du fait évangélique, dans l'*Evangile et l'Église*, est suffisamment conforme à la réalité » (1). Or, cela, il n'a cessé de l'affirmer et les *Évangiles synoptiques* prétendent être la démonstration la plus scientifique de la vérité d'une représentation qu'ils accentuent encore, bien loin de la corriger.

C'est cependant de ce même Christ que M. Loisy soutenait qu'il peut être légitimement le Christ de la foi. Il déclarait qu'il « était », lui, « catholique aussi radicalement que M. Harnack était radicalement protestant » ; qu'« il admettait la divinité du Christ aussi bien que l'existence de Dieu » (2). Ce qu'il avait montré « vivant dans le passé bien compris et impérissable dans l'avenir que tout croyant sincère doit préparer... c'était le Christ, dans la simplicité de son existence terrestre, où étaient cachés les trésors de la Divinité, et dans la puissance infinie de son action permanente, où ces trésors viennent successivement au jour ; c'était l'Eglise catholique et romaine, cité spirituelle, patrie des âmes, foyer perpétuel de vérité, de justice et de sainteté ; c'était la foi des siècles toujours la même et toujours nouvelle, et sachant se reconnaître dans tout ce qui est vrai » (3). — « Le Christ historique, assurait-il, dans l'humilité de son *service*, est assez grand pour justifier la christologie, et la christologie n'a pas besoin d'avoir été enseignée expressément par Jésus pour être vraie (4). — « Le sentiment que Jésus avait de son union avec Dieu, disait-il ailleurs, est au-dessus de toute définition. Il suffit de constater que l'expression qu'il en a donnée lui-même est, autant qu'on peut la saisir, équivalente en substance à la définition ecclésiastique ». — Et encore : « Le travail théologique n'a pas son point de départ en dehors de l'histoire, dans la spéculation pure ; car l'explication hellénique n'est pas prise à côté du fait initial ; elle s'appuie sur le fait, elle coïncide avec lui, on peut même dire qu'elle sort de lui. » — « De ce que Jésus est entré dans l'histoire, il ne suit nulle-

(1) *Aut. d'un petit livre*, p. 114.
(2) *Ibid.* p. 13.
(3) *Ibid.* pp. 21-22.
(4) *Ibid.* p. 136.

ment qu'il ne la domine pas ; de ce qu'il a vécu et parlé en homme, il ne suit pas qu'il n'ait point été Dieu ». — « Le problème christologique, qui a fait, durant des siècles, la vie et le tourment de l'Eglise chrétienne, n'est pas à reprendre comme s'il n'avait pas été discuté et tranché. Les expériences du passé ne sont pas à répéter. Me soupçonner de vouloir restaurer quelque vieux système, condamné par les anciens conciles, serait se méprendre singulièrement sur ma façon d'apprécier les erreurs d'autrefois et l'orthodoxie d'aujourd'hui. Ce qui est acquis est acquis. Le Christ est Dieu pour la Foi. » — Et enfin : « Le rationalisme vulgaire, avec son Dieu purement transcendant et son Christ purement homme, est une assez chétive hérésie » (1).

Ces déclarations paraissaient signifier clairement qu'on peut être catholique très orthodoxe, croire avec la plus entière sincérité à la divinité de Jésus, professer ce dogme dans le sens imposé par l'Eglise à la foi, tout en considérant comme historiquement démontré tout ce que je viens de rappeler relativement à la vie, à la carrière, aux actes et à l'enseignement réels de ce même Jésus. De fait, c'est ainsi qu'elles étaient comprises. Récemment encore, c'est bien de cette signification que M. Loisy se réclamait contre les condamnations du décret du Saint-Office et de l'Encyclique pontificale (2). Je ne crois pas qu'il ait jamais formellement démenti cette interprétation de sa pensée, bien que, nous le verrons, certains passages de ses derniers livres soient inconciliables avec la reconnaissance d'une véritable divinité dans l'homme que fut Jésus. On a donc le droit de lui attribuer ces affirmations : que le point de vue de l'histoire et le point de vue de la foi, étant différents, sont l'un et l'autre légitimes ; — que, le Christ ayant été historiquement ce que la critique et l'exégèse modernistes prétendent établir qu'il a été, rien ne s'oppose à ce que, par la foi, on ne le tienne pour l'Homme-Dieu du dogme.

III. Or, ces affirmations sont insoutenables et le Christ de

(1) *Aut. d'un pet. livre*, pp. 137-138 ; — p. 135 ; — p. 147 ; — p. 155 ; — p. 154.
(2) *Simples réflexions*, p. 70-71.

l'histoire, tel que le dépeint M. Loisy, est en contradiction absolue, irréductible, avec le Christ de la foi.

Et d'abord, le Christ de l'histoire, non seulement ne se serait pas affirmé Dieu, mais n'aurait eu aucune conscience de sa divinité. Je rappelle le texte le plus explicite de notre auteur : « Qu'il (Jésus) se soit donné comme l'incarnation d'une personne divine et qu'il ait eu conscience d'être Dieu fait homme, c'est non seulement ce qu'on ne peut démontrer vrai, mais ce que l'on peut démontrer faux, tant par ce que l'on sait de sa doctrine, que par ce que l'on connaît de ses sentiments » (1). Mais il est impossible que le Christ de la foi n'ait pas eu conscience qu'il était Dieu. Il suffit, pour s'en convaincre, de se remettre sous les yeux, la formule même du dogme de l'Incarnation, que l'Eglise définit : l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine dans l'unique personne du Verbe ou du Fils, seconde personne de la Sainte Trinité. De cette définition il ressort que Jésus est Dieu parce qu'il n'y a en lui qu'une personne, et que cette personne est divine. Or il suit de là, avec la plus entière évidence, que, pour Jésus, avoir conscience de sa divinité, c'est avoir conscience de sa personnalité. Et comment admettre qu'il n'a pas eu conscience de sa personnalité, en sa nature humaine, pendant sa vie mortelle, puisque, sans cette conscience, on n'est pas même un homme à l'état parfait et normal? Certes, je me garde d'identifier la personnalité avec la conscience ; je sais que Gunther a été condamné pour avoir soutenu que la conscience du moi constitue la personnalité ; je sais aussi que la personnalité peut exister, chez l'enfant, par exemple, ou en des états anormaux, avec une implicitation variable de la conscience. Mais, tout au moins, la conscience est liée à la personnalité de la manière la plus étroite, et la perfection de celle-ci entraîne la plénitude de celle-là. Plus une personne est élevée comme telle, plus la conscience qu'elle a d'elle-même est claire, distincte, complète. Personne parfaite, puisque personne divine, le Christ de la foi ne peut donc absolument pas se concevoir sans la conscience, en son humanité, de ce

(1) *Quelques Lettres*, pp. 148-149 ; v. plus haut.

moi divin, de cette personnalité divine. Supposer qu'il en a été dépourvu, c'est supposer qu'il ne s'est pas connu lui-même, ou qu'il s'est trompé sur lui-même, ce qui, encore une fois, est le faire descendre au-dessous du niveau de l'homme adulte et sain d'esprit. La conclusion est rigoureuse. Impossible de se réfugier en une autre hypothèse sans sortir de la donnée dogmatique essentielle. L'âme, prenant conscience d'elle-même, ne peut faire abstraction de la personnalité dont elle dépend, puisque, pour elle, prendre conscience d'elle-même, c'est se percevoir, par le sens intime, maîtresse de soi, responsable, sujet *sui juris*. Si donc le Christ, en sa conscience humaine, n'a pas perçu son appartenance à la personnalité du Verbe, son âme s'est attribué une autre personnalité, une personnalité humaine ; en quoi il a commis une erreur sur sa propre personne, comme je viens de le dire ; et dans le cas où l'on refuserait de reconnaître cette erreur, on tomberait en plein nestorianisme, en admettant en Jésus-Christ, non plus seulement deux natures, mais bien deux personnes.

Il n'y a donc aucun moyen d'échapper à la nécessité de professer que l'Homme-Dieu de la foi a eu conscience de sa divinité. On ne peut même pas dire que cette doctrine soit seulement une conclusion théologique tirée du dogme, elle est la simple explication de ce que le dogme contient. L'un des théologiens les plus sûrs du dernier siècle, le cardinal Franzelin, le déclare nettement : « D'après la doctrine catholique, écrit-il, de même qu'il y a en Dieu trois personnes distinctes conscientes d'elles-mêmes, ou mieux se comprenant par une très simple et très une intellection et volonté ou conscience de soi, — de même, le Christ est une personne consciente d'elle-même par une intellection et une volonté doubles, ou par une double conscience de soi divine et humaine, par laquelle, étant un, il se sait Dieu et homme ; — non que par l'intellection divine il se connaisse seulement comme Dieu, et par l'intellection humaine seulement comme homme ; mais par l'une et par l'autre il se sait Dieu, et par l'une et par l'autre il se sait homme ; par l'une, avec une compréhension infiniment parfaite, par l'autre, avec une intellection aussi parfaite que le

comportent les actes d'une nature créée » (1). M. Wehrlé s'est appliqué à mettre ce point en pleine lumière dans un article intitulé : *Le Christ et la conscience catholique*, et qui est une réponse à l'article par lequel M. de Hügel défendait les vues de M. Loisy (2). Le même auteur fait très justement remarquer qu'à un autre titre encore la foi exige, dans l'homme que fut le Christ, conscience de sa divinité. En effet, pour la foi, le Christ ne fut pas seulement et n'est pas seulement l'Homme-Dieu, il fut par sa passion et par sa mort sur la croix, le Rédempteur universel. Cette rédemption fut parfaite ; elle satisfit d'une manière adéquate à la justice divine pour les péchés de tous les hommes, et elle rendit à Dieu l'hommage et la gloire infinies auxquels il a droit. Mais cela suppose nécessairement que les actes par lesquels elle fut accomplie eurent une valeur infinie ; et cette valeur ils ne purent la tirer que du fait de l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine en Celui qui en était l'auteur responsable. Or, comment pourrait-on admettre que Jésus nous racheta, nous sauva de la sorte, par des actes inconscients de leur destination et de leur valeur? La conscience personnelle n'est-elle pas le premier et le plus essentiel élément du mérite, et ne serait-ce pas ruiner l'ordre moral que d'attribuer un mérite infini aux souffrances et à la mort de quelqu'un qui ignora sa dignité personnelle et qui, d'ailleurs, ne songea nullement que ces souffrances et cette mort fussent la rançon du genre humain? On sait, en effet, que, pour les modernistes, et pour M. Loisy, en particulier, la doctrine de la mort rédemptrice

(1) Ex doctrina catholica sicut in Deo tres sunt distinctæ personæ sui consciæ, seu melius se comprehendentes una indistincta simplicissima intellectione et voluntate seu sui conscientia, ita Christus una est persona sui conscia intellectione et voluntate duplici seu duplici conscientia sui divina et humana, qua unus se scit Deum et hominem : non quasi intellectione divina se sciret tantummodo ut Deum, intellectione humana tantummodo ut hominem; sed utrâque se scit Deum et utrâque se scit hominem, altera ut comprehensione infinite perfecta, altera ut intellectione hujus perfectionis, quæ potest esse in actibus naturæ creatæ ». *De Verbo Incarnato* p. 250.

(2) *Quinzaine*, 16 août 1904. — L'article de M. de Hügel avait paru dans la même revue, n° du 1er juin 1904, sous le titre : *Du Christ éternel et de nos Christologies successives*.

de Jésus est étrangère aux vues et à l'enseignement de Jésus lui-même : ce serait S. Paul qui en serait le créateur (1).

Il y a donc, pour la foi, une impossibilité véritable à considérer comme l'Homme-Dieu du dogme le Christ de l'histoire, si l'histoire constate que ce Christ n'a pas eu conscience de sa divinité. Mais cette impossibilité ne fait que grandir et la contradiction qu'oppose à la doctrine de foi la manifestation historique de Jésus devient plus absolue encore, si le critique et l'exégète prétendent établir que, de fait, Jésus a exprimé une conscience toute différente de celle-là et inconciliable avec celle-là. Or, c'est bien là ce que prétend M. Loisy. En effet, on ne saurait trop insister sur ce point capital que les modernistes ne se retranchent pas, pour refuser d'attribuer au Christ de l'histoire la conscience qu'il est Dieu, sur l'insuffisante expression de sa conscience personnelle, au moins telle que l'historien peut la saisir. Ils ne disent pas que Jésus n'a point parlé, qu'il n'a rien dit de lui-même, ni de ses rapports avec Dieu, ou qu'il n'en a rien dit que d'obscur et d'indéfini. Sans doute, le même M. Loisy qualifie de « mystère intime et indéfinissable » le rapport de Jésus avec Dieu (2). Et il exige ailleurs, que « le mystère de la conscience du Christ soit respecté par l'historien », ajoutant que « les textes ne permettent pas d'analyser psychologiquement la notion de Fils de Dieu » (3). Mais cela ne l'empêche nullement d'identifier, dans la conscience de Jésus, la notion de Fils de Dieu à celle de Messie et, comme historien, il n'exprime aucun doute sur cette identification. Cela ne l'empêche même pas de déclarer humaine, sans restriction, la conscience du Sauveur : « La conscience de Jésus se manifeste comme une conscience humaine très pure, intimement unie à Dieu et sincèrement persuadée d'une mission providentielle, mais humble devant le Père celeste, et se tenant, à son égard, dans l'attitude de la prière » (4). Le mys-

(1) V. *L'Evang. et l'Egl.* pp. 71-82; *Aut. d'un petit livre*, pp. 237-238; 122-123; *Les Evang. Synopt.*, T. I, pp. 243; 96; 181; 116-117, etc.

(2) *Aut. d'un petit livre*, p. 117.

(3) *L'Evang. et l'Egl.* 2e édit. p. 91.

(4) *Quelques Lettres*, pp. 148-149.

tère n'en était donc pas si profond, ni si indéfinissable. Du reste, elle s'est traduite en termes très clairs, s'il est vrai, comme on le soutient, que l'affirmation du Christ par rapport à lui-même tient tout entière dans la revendication d'une mission présente d'évangélisation et de préparation du royaume de Dieu, d'une mission prochaine, messianique, de lieutenance divine, de royauté à recevoir et à exercer pour l'établissement imminent de ce royaume.

Or, ce n'est pas assez de dire qu'une conscience qui se définit de la sorte est différente de celle qu'exigerait en Jésus une réelle participation à la divinité, il faut dire qu'elle s'y oppose, qu'elle est en contradiction avec elle, soit par son contenu essentiel, soit par les erreurs multiples et très graves qu'elle implique. Par son contenu essentiel, d'abord, puisque entre se croire le Fils de Dieu fait homme, participant, par droit de filiation, et en vertu de la communauté de nature que cette filiation implique, à l'être même et aux pouvoirs du Père ; — et se croire, pour le présent, une sorte de prophète chargé par le Père d'annoncer le royaume, pour l'avenir, une manière de délégué, de vice-roi chargé de remplir un rôle assez mal défini, mais subalterne, dans l'établissement imminent et subit du royaume, le Père seul se réservant les fonctions de Juge suprême et d'arbitre des destinées éternelles ; — il n'y a pas seulement différence, mais opposition et la plus absolue des oppositions. La première de ces consciences, celle de l'Homme-Dieu de la foi catholique, appartient à l'ordre divin proprement dit, n'étant autre chose que celle d'une personne divine ; la seconde, celle de l'évangéliste et du futur Messie des modernistes demeure dans l'ordre purement humain ; c'est celle d'une personne humaine, s'attribuant une mission reçue de Dieu, une mission aussi sublime et même aussi unique qu'on voudra, mais qui la laisse dans le rapport de simple créature vis-à-vis du Créateur. Dès lors, et si les mots gardent le sens consacré dans le langage philosophique, ce n'est pas de différence qu'il faut parler ici, différence supposant participation, sous des formes ou à des degrés divers, à un même genre d'être et de perfection ; c'est d'opposition, l'Etre divin s'opposant contradictoirement à

l'être créé comme ce qui est par soi s'oppose à ce qui est par une cause de laquelle il tient tout ce qu'il est. Par conséquent, l'historien constaterait-il ce seul fait : le Christ n'a eu et n'a manifesté que la conscience d'être un Envoyé humain de Dieu, cela suffirait à opposer à la reconnaissance comme Homme-Dieu, par la foi, de ce même Christ de l'histoire, la plus irréductible des contradictions.

Mais cette contradiction devient plus sensible encore par les erreurs multiples et très graves que M. Loisy découvre dans la conscience de Jésus, et qui s'ajoutent à ce qui est, nécessairement, aux yeux de la foi, son erreur première et capitale, l'erreur que je viens de signaler et qui porte sur sa propre personne. Rapportez-vous, en effet, Messieurs, au tableau que j'ai tracé, d'après le critique moderniste, de la pensée, des espérances, des vues d'avenir, de l'enseignement du Sauveur, et vous verrez que ce n'est pas sur un point, sur quelques points particuliers qu'il s'est trompé, c'est à peu près sur tous les points. Il s'est trompé sur sa mission; il a cru que la prédication de l'Evangile n'était, dans l'ordre religieux et moral, qu'une fonction préparatoire et toute provisoire : or c'est par la prédication de l'Evangile qu'il a rempli, dans l'humanité, un rôle immortel, qu'il a fondé la religion en esprit et en vérité, la morale éternelle ; — quant à la mission regardée par lui comme sa mission principale et définitive, celle de roi futur, de Messie du royaume à fonder sur la ruine prochaine, imminente du monde présent, elle n'a été qu'un rêve, une illusion puérile, la plus vaine des chimères ; non seulement cette chimère ne s'est pas réalisée, mais on la proclame irréalisable ; c'est d'elle, pourtant, on nous l'assure, que le Christ de l'histoire a vécu ; c'est pour elle qu'il est mort. — Il s'est trompé, par là même, sur le caractère de l'œuvre qui allait s'accomplir par lui : il la jugeait une œuvre de crise, destinée à promouvoir la catastrophe finale et prochaine d'où sortirait la cité idéale des élus du Père ; et ce devait être une œuvre de longue haleine, de patience, de lent progrès, d'où sortirait une humanité meilleure, plus pénétrée de l'amour de Dieu et de la charité fraternelle. — Il s'est trompé sur les conditions de vie et sur l'avenir de cette œuvre : il n'avait pas songé pour elle à une organisation sociale, ni à une autorité, ni à une

hiérarchie ; tout cela, pourtant, lui était tellement indispensable qu'elle se l'est donné à elle-même, en devenant l'Eglise, et qu'elle a pu, par là, se maintenir et durer sur la terre ; mais elle s'est ainsi maintenue, elle a ainsi duré contre toutes les prévisions de celui qui fut son fondateur inconscient, et qui n'avait vu d'avenir pour elle que dans le royaume du ciel.— Il s'est trompé dans sa morale : il a formulé des préceptes violents, absolus, ne tenant aucun compte des besoins légitimes de la nature, des conditions réelles et normales de la vie de l'individu et de la société ; et cette morale, dans la signification qu'il lui donnait, est impraticable ; elle serait, prise dans cette signification, destructive; et cela parce que c'était, à ses yeux, la morale d'un moment passager, mais d'un moment décisif,de ce moment de crise qui allait surprendre les hommes et, sans coup férir,les transporter devant le tribunal de Dieu pour le jugement universel par lequel seraient closes toutes les destinées de l'univers. Elle n'est donc devenue la morale permanente, éternelle de l'humanité, que par un changement de sens étranger à sa pensée, par des atténuations contraires à ses vues, par des accommodations très éloignées de ses intentions.

Comment de pareilles erreurs, d'aussi incroyables méprises n'enlèveraient-elles pas à la foi, je ne dis pas seulement le droit, mais la possibilité même de reconnaître pour l'Homme-Dieu le personnage qui les a commises et dont l'enseignement authentique en contient, d'un bout à l'autre, l'expression? On nous fait remarquer que l'histoire ne connaît que des phénomènes et des apparences, et que, par conséquent, en une région profonde,où l'histoire ne pénètre pas, l'intuition de foi peut découvrir, au delà des phénomènes, la réalité qu'ils cachent. Mais,sans vouloir discuter ici une conception de l'histoire et de la science empruntée au criticisme subjectiviste ; sans avoir à établir que, sous les phénomènes et par eux, la raison peut parvenir à discerner, imparfaitement, si l'on veut, mais véritablement, la réalité dont ils sont une manifestation, parce qu'ils en sont des effets, des produits ; ne suffit-il pas pour établir, dans le cas présent, l'incapacité absolue où se trouve le modernisme de résoudre, par la séparation entre

l'histoire et la foi, l'opposition, la contradiction qu'opposent à la foi les faits historiques, de faire une très simple observation? L'histoire, pour les nouveaux philosophes, n'est que phénoménale, mais elle est vraie en tant que phénoménale ; elle atteint seulement les apparences, mais elle atteint les vraies apparences. Or, en quelle philosophie peut-on soutenir que les phénomènes et les apparences ont été le contraire de la réalité, en opposition directe avec elle? C'est pourtant ce qu'il faut soutenir, à propos de la manifestation historique de Jésus, si l'on veut que la foi puisse le regarder comme le Fils de Dieu fait homme. Cette manifestation n'aurait pas été seulement celle d'un homme, sujet, par sa nature humaine, aux faiblesses, aux limitations que cette nature implique en qui la possède réellement ; elle aurait été celle d'un homme purement et exclusivement homme, et ayant conscience de n'être qu'un homme, et parlant de lui-même comme s'il n'était qu'un homme ; cependant la foi professe qu'il y avait en lui deux natures, la nature divine et la nature humaine, unies dans une seule personne, la personne du Verbe ; union dont le Christ ne pouvait pas ne point avoir conscience, en sa nature humaine, sous peine d'être, en cette nature, inconscient de sa vraie personnalité. De plus, ce personnage dont l'histoire démontre qu'il n'eut conscience que d'être homme, se manifesta, toujours dans l'ordre historique, non seulement comme participant à notre nature, par sa vie matérielle, ses souffrances, sa mort, mais comme ne dépassant aucunement la mesure humaine, par sa vie intellectuelle, ses connaissances, ses desseins, ses vues, au point qu'il se trompa presque sur tout ce qui était le but de son existence, la fin poursuivie par lui, eut de sa mission l'idée la plus fausse, se méprit lamentablement sur l'avenir, ignora l'œuvre religieuse et morale qui devait réellement sortir de son apostolat et se berça d'un rêve inconsistant, enfantin ; cependant la foi professe que, personne divine, il partageait, comme homme, et dans toute la mesure où un être créé peut les partager, la sagesse et la science de Dieu ; que, s'il était libre d'en garder les secrets, juge de ce qu'il était utile de dire et convenable de taire, il ne pouvait ni commettre une erreur proprement dite, ni à plus forte raison l'enseigner. C'est donc bien le contraire des apparences constatées

par l'histoire que la foi doit professer pour demeurer fidèle au dogme de l'Incarnation ; il faut qu'elle découvre en Jésus une réalité incompatible avec ces apparences, inconciliable avec elles, une réalité dont ces apparences sont la négation. M. Loisy s'irrite, dans les *Simples Réflexions sur le Décret Lamentabili*, contre ceux qui lui ont « imputé cette ineptie qui court déjà les manuels de théologie..., qu'il y aurait deux vérités contradictoires sur le même objet, une pour l'historien, et l'autre pour le théologien » (1). Mais, dans la logique qui est celle du bon sens et que toute philosophie doit respecter, cette « ineptie » n'est-elle pas une conséquence inéluctable de sa prétention à maintenir comme légitimes, dans le même esprit, le point de vue de l'histoire et le point de vue de la foi sur le personnage de Jésus, alors que ces points de vue s'opposent et se contredisent? Si là où l'histoire dit : homme, la foi doit dire : Homme-Dieu, si là où l'histoire dit : illusion et rêverie, la foi doit dire : sagesse divine et vérité divine ; comment ces deux jugements pourront-ils être vrais, à moins qu'il n'y ait sur le même objet deux vérités contradictoires? Et comment le même homme pourra-t-il porter ces deux jugements, les tenir l'un et l'autre pour vrais, sans oublier, comme croyant, ce qu'il sait comme historien ; sans établir une cloison étanche entre sa science et sa foi? A cette conséquence on n'échappe en aucune façon, en disant du point de vue de l'histoire qu'il porte sur les apparences du fait, du point de vue de la foi qu'il porte sur la réalité; car, je le répète, il faudrait pour attribuer pareille portée à une distinction d'ailleurs liée à un système très contestable, non que la réalité pût déborder en plénitude et en grandeur les apparences, mais être en contradiction directe avec elles ; ce qui ne sera jamais admis par personne, ce qui va contre le sens commun le plus élémentaire, ce qui serait la ruine de toute science et de toute philosophie.

Il est donc indéniable que si les faits de l'histoire sont ce que nous assure M. Loisy, si Jésus s'est manifesté de la manière et sous les apparences relevées par sa critique, ces faits, cette manifestation rendent vraiment impossible la profession par la foi du dogme qui reconnaît en Jésus l'Homme-Dieu. Le

(1) L. cité, pp. 61-62.

Christ de l'histoire moderniste ne peut pas être, quoi que l'on fasse, le Christ de la foi.

Ne semble-t-il pas que M. Loisy lui-même en fasse l'aveu? C'est en relevant cet aveu, qui confirme et achève si tristement, mais si efficacement, ma démonstration, que je dois terminer. Certains passages de ses Lettres sont très significatifs à cet égard, et les lettres dont il s'agit sont antérieures au Décret du Saint-Office et à l'Encyclique. « Les grands dogmes chrétiens, écrivait-il en janvier 1907, sont des poèmes semi-métaphysiques où un philosophe superficiel pourrait ne voir qu'une mythologie un peu abstraite. Ils ont servi à garder l'idéal chrétien : c'est ce qui fait leur mérite. En tant que définition scientifique de la religion, ce qu'ils ont voulu être, ils se trouvent nécessairement arriérés dans le temps présent, étant, par rapport à la science d'aujourd'hui, des œuvres d'ignorance. Toute l'économie théologique de la rédemption, dont il ne semble pas que Jésus lui-même ait eu la moindre idée, nous apparaît comme artificielle et fictive : symbole suranné, qui nous cacherait maintenant, plutôt qu'il ne nous révélerait, les vérités qu'il a eu pour objet de signifier » (1). Et en juin 1907 : « Il me semble donc que le dogme de la divinité de Jésus-Christ n'a jamais été et n'est encore qu'un symbole plus ou moins parfait destiné à signifier le rapport qui unit à Dieu l'humanité personnifiée en Jésus. La contradiction que recèle la formule théologique du Dieu-homme correspond à l'antinomie contre laquelle vient se heurter la spéculation philosophique, à savoir : Dieu n'est rien s'il n'est tout ; pourtant le monde et l'homme ne sont pas simplement Dieu, ils subsistent en lui comme réellement distincts de lui. Ce qui n'empêche pas que l'individu conscient peut être présenté presque indifféremment comme la conscience de Dieu dans le monde, par une sorte d'incarnation de Dieu dans l'humanité, et comme la conscience du monde subsistant en Dieu, par une sorte de concentration de l'univers dans l'homme. C'est l'humanité entière qui est fille de Dieu, qui procède de lui, qui lui est immanente, et en qui il est immanent, par cette *circumincession* dont les théologiens parlent à propos de la Trinité divine. Jé-

(1) *Quelques Lettres,* p. 71.

sus a eu le sentiment profond de ce rapport, que l'humanité, on peut le dire, a perçu en lui et par lui, pour la première fois, avec cette lumière intense » (1).

Ces textes sont loin d'exprimer une doctrine absolument claire et arrêtée. Le second surtout révèle le vague dessein d'unir, en une sorte de synthèse peu définie, les deux aspects du théisme qui distingue essentiellement Dieu du monde son œuvre, et du panthéisme qui confond le monde et l'homme avec Dieu. Ces deux positions sont contradictoires ; mais ce n'est pas pour embarrasser M. Loisy qui dit ailleurs à un de ses correspondants : « Vous semblez écrire... que, dans l'ordre moral et religieux le vrai et le faux sont des catégories absolues et bien délimitées. Il n'en est pas tout à fait ainsi » (2) et qui, en un autre passage, se posant à lui-même la question : « Vais-je verser dans le *monisme*, dans le panthéisme? » répond : « Je l'ignore, ce sont des mots. Je tâche de parler des choses. La foi veut le théisme. La raison tendrait au panthéisme Sans doute, elles envisagent deux aspects du vrai, et la ligne d'accord nous est cachée » (3). — Mais en tout cas, et quelque idée que M. Loisy se fasse de Dieu, la seule divinité que de telles déclarations reconnaissent à Jésus, c'est bien celle qui, dans le système panthéiste, est attribuée à l'homme, à tout homme, en tant qu'il est la conscience de Dieu dans le monde ou la conscience du monde subsistant en Dieu. Et comment cette subsistance, dans le Dieu immanent, du monde et de l'homme ne supprimerait-elle pas entre eux toute distinction réelle et de nature, puisqu'on nous parle, non de création, mais de procession ; puisqu'on ne craint pas de comparer l'immanence divine, dans l'humanité « fille de Dieu », à la *circumincession* des personnes de la Trinité divine qui possèdent une même et identique nature? Voilà donc ce dont le dogme de Jésus Homme-Dieu serait le symbole, et voilà toute la part de vérité que ce symbole contiendrait ! Jésus-Homme-Dieu, cela voudrait dire : l'humanité, personnifiée en Jésus, est fille de Dieu, en tant que procédant de lui et demeurant en lui !

(1) *Quelques lettres*, pp. 149-150.
(2) *Ibid.*, p. 82.
(3) *Ibid.*, pp. 44-45.

Où donc est le Christ de la foi? et comme on préférerait un franche négation de sa divinité à cette odieuse transposition du premier des dogmes chrétiens dans une philosophie qui est la pire des négations de Dieu !

Mais il fallait que M. Loisy prouvât, par son exemple, que le Christ du modernisme ne peut pas demeurer le Christ de la foi ; et cet exemple, s'il est extrêmement douloureux, est aussi salutaire. Il sera un avertissement pour les esprits que les équivoques du penseur et du critique avaient abusés. Oui, il faut choisir entre le Christ des novateurs et le Christ de la foi. Si on l'eût compris, si tous, du moins, l'eussent compris dès le début, bien des hésitations et des incertitudes, bien des défaillances, qui ont affligé l'Eglise, ne se fussent pas produites. Car on n'arrachera pas des âmes le Christ du dogme chrétien. Depuis trop longtemps, elles ont vécu de Lui, depuis trop longtemps, elles Lui doivent ce qu'il y a en elles de meilleur, de plus fort, de plus généreux, pour qu'elles puissent l'abandonner. Si Taine a pu loyalement reconnaître que le catholicisme s'est montré dans l'histoire le seul gardien de la morale efficace, une étude plus profonde lui aurait manifesté pleinement ce dont il a eu parfois l'obscur pressentiment, à savoir que le catholicisme a été le seul gardien de la morale efficace, parce qu'il a été le seul gardien incorruptible du Christ-Homme-Dieu. Les heures troubles et criminelles de l'histoire, depuis dix-neuf siècles, ont toujours été celles où la foi dans le Fils de Dieu fait homme a reçu des atteintes plus ou moins générales, où l'amour que cette foi inspire s'est plus ou moins glacé dans les cœurs que le venin de l'hérésie infectait, que l'incrédulité desséchait. Cette loi de l'histoire se vérifiera toujours. Et si c'est là ce qui rend plus angoissant le mystère de l'avenir pour nos sociétés qui ont publiquement apostasié le Christ, il dépend de nous, catholiques, d'éclairer ce mystère d'un rayon d'espérance, en compensant le scandale de cette apostasie par un redoublement de foi, de charité et de sacrifice. En gardant l'Homme-Dieu en nos âmes, nous le garderons à notre patrie et par là nous la sauverons.

J. BOURCHANY.



L'ÉGLISE CATHOLIQUE

AUX ÉTATS-UNIS

***

LES CONCILES ET ASSEMBLÉES ÉPISCOPALES.

Sans abandonner mes études précédentes sur l'Histoire du catholicisme en Amérique, je me propose dans les quelques pages qui vont suivre, d'insister plus particulièrement sur les conciles et les assemblées épiscopales de l'Eglise aux Etats-Unis. De cette source ont jailli la vie et la force de cette Eglise à travers mille vicissitudes. Ce sont les conciles nationaux, provinciaux, diocésains qui l'ont conduite dans sa marche en avant et amenée de nos jours au merveilleux épanouissement de son action et de ses influences. Est-ce téméraire de penser qu'une étude de ce genre puisse contenir quelques précieuses leçons pour nous? Dans tous les cas, je puis y trouver place pour les sentiments les plus loyaux de patriotisme et d'amour envers l'Eglise de France. Il y a trois ans je publiai dans l'*Université catholique* deux articles successifs intitulés : « *Quelques pages d'histoire sur les associations cultuelles ou un demi-siècle de troubles religieux dans l'Église des Etats-Unis par le fait des assemblées laïques des Trustees* » (1). Tout en laissant au lecteur la pleine liberté de porter un jugement sur les

(1) Deuxième édition, Paris, Lethielleux.

analogies ou les différences de situation, de temps, de circonstances, ou de tempérament entre les Etats-Unis et la France en ce qui concerne le problème religieux et le cas particulier auquel le titre faisait allusion, je prétendais déduire de l'Histoire ecclésiastique d'un pays autre que le nôtre, des conséquences pratiques pour nous encourager à la concentration de toutes nos forces dans la soumission à nos évêques et au Chef suprême de l'Eglise. Notre gloire a été (et qui pourrait le nier?) de nous tenir en garde contre les pièges du pouvoir civil persécuteur, de nous préserver ainsi des schismes ou des désordres qu'entraîna aux Etats-Unis, l'ingérence du laïcisme dans l'organisation du culte.

Puisque, l'histoire en mains, nous avons pu trouver quelques traits de lumière dans l'Eglise américaine sur la question des associations cultuelles, peut-être serait-il possible, en contemplant la magnifique évolution de la législation ecclésiastique aux Etats-Unis par le moyen des conciles, de glaner quelques leçons encore ; du moins, à la vue de l'immense portée qu'eurent ces réunions des dignitaires de l'Eglise en Amérique, de fortifier nos espérances, à l'heure des mêmes terribles épreuves qui nous assaillent.

L'Eglise américaine a dû chercher sa voie au moment même où, par l'établissement de la hiérarchie, elle prenait, pour ainsi dire, naissance dans la République du Nouveau-Monde ; elle a dû se former et s'adapter à des temps nouveaux. Laissée à elle-même, sans appui de l'Etat, en butte à des antagonismes secrets ou publics, victime d'injustes préjugés de la part des populations protestantes, elle eut à lutter, et à souffrir, tout en s'organisant et en agrandissant victorieusement son œuvre d'apostolat.

Y a-t-il dans les pénibles épreuves qu'elle a subies des enseignements auxquels nous ne saurions rester étrangers? A d'autres de le conclure ou de le sentir. Dans tous les cas, il doit se trouver dans l'étude des moyens dont elle s'est servie pour les vaincre, c'est-à-dire des assemblées régulières de ses évêques, l'intérêt qui s'attache toujours à une connaissance plus intime d'une Eglise aujourd'hui florissante.

Nul besoin de parler ici de l'influence des conciles nationaux, primatiaux ou provinciaux dans la vie des Eglises particulières. L'Afrique latine, l'Espagne, la Syrie ont eu leur temps de prospérité religieuse, grâce à leurs assemblées régulières d'évêques sous les primats de Tolède, Carthage ou Antioche. La France aux VIII[e], IX[e] siècles, et même à travers toute son histoire, a puisé sa vitalité dans ses conciles (1).

Ce n'est pas toujours cependant sous la forme de conciles proprement dits que l'Eglise a eu ses réunions d'évêques pour défendre, garantir, ou promouvoir ses intérêts. L'Histoire nous montre en France, en Espagne, en Italie, en Angleterre, des assemblées mixtes, composées de dignitaires civils et ecclésiastiques, où se traitaient les grands problèmes de ces nations catholiques.

Puis, vinrent dans notre pays, à partir même du XIII[e] siècle, mais surtout du XVI[e] siècle, les assemblées du clergé (2). Tenues, à l'origine, en vue d'une administration régulière des immenses biens de l'Eglise, ou pour voter des subsides à la couronne, elles luttèrent plus tard contre l'erreur ou l'hérésie sous toutes ses formes, et maintinrent intacte dans les temps troublés, la foi nationale (3).

(1) On pourrait faire l'histoire des conciles de l'Eglise gallicane, et il y aurait beaucoup à dire. C'est par les conciles surtout que l'Eglise romaine a transformé le monde. En France seulement il s'en est tenu, depuis les premiers d'Arles en 314, jusqu'à celui de Narbonne en 1551, près de 360, tant régionaux que provinciaux. (Voir *Revue de Clergé*, Avril 1904).

(2) Il y avait tout d'abord les assemblées diocésaines et provinciales qui préparaient l'assemblée générale. Ces assemblées différaient tout à fait, et des synodes qui se tenaient presque tous les ans dans beaucoup de diocèses, et des conciles provinciaux très fréquents avant le Concordat de François I[er]. Les assemblées générales seules prenaient des décisions qui engageaient tout le clergé de France. Les unes étaient ordinaires, les autres extraordinaires. Enfin d'autres moins importantes, mais plus fréquentes, sont désignées par l'Histoire sous le nom d'assemblées de prélats. La plus célèbre est celle de 1681 qui prépara l'assemblée de 1682. (*Revue du Clergé*, avril, mai 1904.)

(3) Voir *Revue du Clergé*. Janvier, février 1906. Les assemblées du clergé prirent tout naturellement en mains tous les intérêts spirituels et temporels de l'Eglise de France, et aux questions de finances, elles en joignirent bien vite d'autres qui se rapportaient au dogme, à la morale et à la discipline ecclésiastique.

Le protestantisme, le jansénisme trouvèrent en elles les résistances qui nous ont préservés de l'apostasie. De tout temps ces assemblées encouragèrent les sciences ecclésiastiques, patronnèrent les savants et les apologistes qui, stimulés par elles, se livrèrent à des travaux de premier ordre à leur époque sur toutes les branches de l'Histoire, de la Théologie et de l'Ecriture sainte (1).

Au XVIIIe siècle, elles s'efforcèrent d'arrêter les progrès de l'infidélité, pressèrent le roi de protéger et de défendre les croyances traditionnelles. Il est vrai qu'elles se trouvèrent paralysées et impuissantes dans cette dernière tâche. La Révolution et la philosophie firent leur œuvre néfaste de destruction, mais n'est-ce point l'assemblée du clergé de 1788 qui fit un appel au roi, en faveur des droits du peuple et pour obtenir la convocation des Etats généraux (2).

Quoi qu'il en soit, pendant des siècles, alors que le pouvoir absolu engloutissait tous les groupements politiques, ces assemblées du clergé de France donnèrent l'exemple de formation de forces libres dont l'influence se fit sentir dans tous les courants de la vie religieuse de la nation. Leur administration financière, de l'aveu de tous les historiens, fut marquée au coin de la dignité et du patriotisme ; leurs services à l'Etat, en temps de guerre ou en d'autres occasions d'intérêt public,

(1) Voir le rôle et l'histoire de ces assemblées sur l'approbation et la censure des livres (*Revue du Clergé*, janvier, février 1906, pages 462-472.)

(2) Le document est trop curieux pour ne point le citer en entier. Voir *Sicard*, l'ancien clergé de France, 2e vol. page 128, Paris 1814.

Il est honteux de se taire, disait la supplique, notre silence serait un de ces crimes dont la nation et la postérité ne voudraient jamais nous absoudre... Nous vivons dans un *Empire tempéré*... Il est un point sur lequel la nation a toujours réclamé invariablement son consentement et sa volonté libre ; ce sont les impôts, parce que les impôts attaquent la propriété de chaque citoyen. Le peuple français n'est donc pas imposable à volonté... Les Francs étaient un peuple libre... Sans les assemblées nationales, le lien du règne le plus long ne peut être qu'un lien passager, la prospérité d'un Empire repose sur une seule tête. Assemblez la nation et vous serez invincible... Sire, Votre Majesté, sûre du cœur des Français connait le prix de régner sur un peuple libre... La gloire de Votre Majesté n'est pas d'être *Roi de France*, mais d'être *Roi des Français*.

ne faillirent jamais et témoignèrent hautement de la générosité du clergé. Les problèmes religieux (même celui de l'assemblée de 1682) y furent étudiés avec le sens profond du respect et dans la lumière d'une science incontestée; les questions politiques ne portèrent aucune tache à l'esprit de modération que la religion demande. Elles remplissent en fait de brillantes pages de notre Histoire nationale. Que faut-il en penser aujourd'hui? Plus la confusion des idées s'accentue dans l'ordre politique et social ; plus les divisions, les intolérances émiettent nos résistances contre l'ennemi commun ; plus les problèmes à l'étude sont complexes, variés, délicats ; plus les armées destructrices de nos droits et de nos libertés se concentrent par l'union de tous leurs éléments, contre l'Eglise de Jésus-Christ ; plus enfin, l'instabilité de nos institutions se fait sentir, et les périls de toute sorte se dressent devant nous, nous menaçant de toute part ; plus aussi, et c'est une conséquence logique, l'instinct de préservation qui fait battre les cœurs chrétiens, le sens de la réalité de nos puissances cachées pour le bien général, l'espérance inébranlable de la victoire de notre foi nationale dans l'avenir, nous donnent comme la claire vue de l'indispensable nécessité, à l'heure voulue de Dieu, de directions lumineuses et fortes provenant des assemblées épiscopales, telles que l'Eglise les a conçues. Là se trouvera le salut, comme il s'y est trouvé pour le catholicisme en Amérique ; mais encore une fois, sous la conduite et la protection d'une admirable Providence qui se manifeste par la volonté de nos chefs hiérarchiques, et avec le concours des fidèles soumis à l'autorité ecclésiastique et fiers de leur obéissance.

On pourrait distinguer dans l'histoire de l'Eglise américaine comme trois périodes dont chacune a son caractère propre.

La première qui va de la consécration de Mgr Carroll en 1790, au concile provincial de Baltimore, en 1829 est, à proprement parler, une période d'organisation. L'Eglise se constitue et prend, pour ainsi dire, possession de l'immense champ d'apostolat que la Providence lui confie, l'avenir se prépare. Mais nous trouvons, à la base même de son activité apostolique, la réunion du clergé du diocèse de Baltimore en 1791,

sous la direction du seul évêque des Etats-Unis, Mgr Carroll. A peine les premiers évêchés sont-ils fondés, ou plutôt, à peine la consécration des premiers pasteurs de diocèses est-elle achevée, que nous voyons les prélats se réunir pour réglementer en commun leur mode d'action dans l'œuvre gigantesque de l'évangélisation d'un pays plusieurs fois grand comme la France. Cette première période se couronne par le premier concile provincial de Baltimore en 1829.

La seconde période comprend deux phases : de 1829 à 1852 et de 1852 à la fin de la guerre de Sécession en 1866. C'est la période de l'affermissement du catholicisme en Amérique. Les diocèses se multiplient, l'Eglise se développe. En dépit des attaques dirigées contre elle par une fraction politique qui se cache sous le nom de parti américain et des ruines accumulées par la guerre, l'Eglise catholique prend vraiment racine dans la République américaine. Ici encore le caractère distinctif de cette marche en avant et sûre de l'Eglise est la tenue fréquente et régulière des conciles. Nous verrons plus bas les raisons qui motivèrent une série de conciles provinciaux dont le salutaire écho alla se répercuter dans de nombreux synodes diocésains. On compte dans ce laps de temps, jusqu'à quatorze assemblées provinciales et deux grands conciles nationaux. Ces réunions épiscopales portèrent partout des fruits de paix et de vie chrétienne, non seulement en établissant dans tous les Etats une discipline uniforme, à la fois simple et solide, mais encore en attirant l'attention de milliers de protestants de bonne foi, désireux de savoir quelle était cette Eglise dont tant de bonnes volontés se faisaient un bonheur de reconnaître et d'aimer l'autorité et le pouvoir. Une force en jaillit devant laquelle les ennemis se trouvèrent impuissants.

A partir de 1866, l'Eglise américaine entre dans une période qu'on pourrait appeler d'épanouissement. Elle rayonne, elle s'impose au respect public, elle vit de liberté, elle aspire à une action croissante d'apostolat dans la pleine conscience des secours qui, pour elle, comme pour l'Eglise universelle, ne cesseront jamais. Sous l'apparence même des divisions qui semblent résulter des diverses nationalités dont elle se com-

pose, elle jouit d'une forte unité ; cette unité compacte est due au troisième concile national de 1884 et aux synodes fréquents dans les différents diocèses. Et cette unité, dont elle sent plus que jamais le besoin en face des difficultés croissantes de sa tâche dans le Nouveau-Monde, elle l'accentue, la corrobore dans les assemblées périodiques des archevêques de tous les pays, dans la fédération générale de toutes les œuvres catholiques pour la défense des intérêts religieux et sociaux. Par cette union, évitant de s'affaiblir à l'intérieur, elle peut se livrer ardemment aux travaux que l'avenir lui prépare.

En écrivant ces lignes, je ne puis m'empêcher de me rapporter aux pensées si vraies qu'un de nos évêques publiait dans le *Correspondant* à propos des congrès eucharistiques (1). Oui, « le spectacle que nous donne la société française est celui d'un engouement pour les associations, sous quelque forme que ce soit ; la grande révolution qui s'accomplit consiste à briser les vieilles barrières des castes pour y substituer l'union active et féconde des idées communes ou des intérêts communs. Il faut aujourd'hui qu'on s'unisse, qu'on s'allie, qu'on se recherche entre ceux qui partagent les mêmes espérances ou que préoccupent les mêmes questions.

La victoire actuelle de nos ennemis est due à leur coalition formidable contre nous. Il est donc nécessaire, pour les catholiques, qu'ils se coalisent autour de l'intérêt primordial qui leur est commun, l'intérêt religieux. Si les adversaires implacables de notre foi ont pu se créer une unité de vue, d'action, de discipline extraordinaire qu'ils ont mise au service d'une cause commune : la destruction de l'église de France, c'est qu'ils ont eu l'intelligence du groupement social pour lui livrer l'assaut avec une inébranlable fermeté de décision, un ensemble étonnant de coups perfides, un choix habile d'opportunités. Ce qui a fait notre faiblesse et causé nos déroutes, (l'article du *Correspondant* est très *suggestif* dans ses réflexions) c'est notre véritable folie individualiste. Nous avons volontai-

(1) Voir le très bel article de Mgr de Langres sur les congrès eucharistiques. (*Correspondant*, février 1909).

rement ignoré l'appareil de guerre de nos ennemis, leur longue tactique à préparer l'universelle attaque, et nous nous sommes complus dans d'éternelles divisions, dans de vains regrets de choses que le vent emportait, ou dans des plaintes contre la désorganisation dont nous étions en partie responsables. Ce serait à désespérer»!! Pourtant l'auteur a raison. «L'avenir est entre les mains des catholiques. La défaite n'est que d'un instant de surprise ; on commence à comprendre la nécessité de l'union.» Superbe est la description que les pages du *Correspondant* nous donnent des groupements de toute sorte qui couvriront bientôt la France.

«Partout on reconstitue des œuvres de piété et de propagande, des œuvres sociales et de presse nécessaires à la vie du catholicisme dans les temps présents. On crée des comités diocésains, des comités paroissiaux, respectueux auxiliaires de la hiérarchie ecclésiastique ; on forme des groupes pour répondre, soit aux vexations des lois aussi iniques que cruelles, soit aux persécutions d'hommes aussi injustes que mal éclairés. Ce sont des congrès, des fêtes mêmes régionales, des patronages, des concours. Il y a là une part active prise au mouvement social, une contribution féconde à l'évolution légitime qui se fait dans les consciences, de la justice et de la charité. Splendide sera l'efflorescence de vie qui en jaillira, surtout si l'on pense que le mot de ralliement sera l'amour du Christ, la foi en la divine mission de l'Eglise (1). »

« Ce mouvement d'ensemble sera la grande reconstitution de l'Eglise de France.» La conclusion de l'article du *Correspondant* est marquée au coin d'une sagesse pratique indéniable. « L'union ne va pas sans discipline. Des troupes fussent-elles unies à miracle ne feraient rien de bon, si des chefs autorisés ne les conduisaient à la bataille. Partout il faut des voix pour donner les mots d'ordre et des volontés pour les exécuter. »

«Le mot d'ordre, c'est le Pape qui nous le fournit, ce sont les évêques qui le transmettent à leur clergé, et celui-ci aux fi-

(1) Pourquoi ne pas ajouter à ce superbe mot d'ordre, la conquête de la liberté ?

dèles. » L'auteur vénéré de cette étude sur les congrès termine en désirant de tous les enfants de l'Eglise une soumission qui ne soit ni timide, ni passive, mais généreuse, joyeuse et active.

Comment parcourir ces lignes si lumineuses, si riches de conseils et d'observations morales sur nos temps en France sans être convaincu que ce magnifique idéal de conquête, ces puissantes énergies de dévouement, ces réserves inépuisables de vie, dans un pays comme le nôtre, pays où les enthousiasmes succèdent si promptement aux découragements, où la complexité des mouvements stratégiques est toujours croissante, où, d'autre part, les activités à dépenser sont sans nombre, où les dissentiments sont si faciles, toujours couvant sous la cendre ou éclatant à l'improviste, sans être convaincu, dis-je, que cet idéal de futur triomphe, requiert plus que jamais des directions qui soient des foyers de force et de paix, et cela, par ce surcroît d'autorité et de sagesse que donnent les assemblées de tout un épiscopat national? Comment ne point s'éprendre du désir de voir se produire, dans l'éclatante lumière des décisions publiques, ou conciliaires, cette orientation, cette concentration de nos forces comme de nos espérances? Le tableau, ce me semble, de nos initiatives à prendre, ou de nos défenses à préparer, de nos enthousiasmes à entretenir, de nos élans à enflammer pour une résurrection de l'Eglise de France est si séduisant de beauté que l'âme s'épanche en prières, à la seule pensée de pouvoir ainsi hâter ces splendides et triomphantes manifestations de nos vaillances sous le commandement ou les conseils de tout un épiscopat. L'unité rêvée ne peut pas être celle d'une entente sans éclat et presque ignorée des fidèles perdus dans les campagnes. Elle ne se trouve auréolée de la majesté qui lui convient pour être forte dans le commandement et efficace dans l'action qu'autant qu'elle jaillit radieuse et spontanément d'assemblées publiques où les vénérés chefs combinent les plans d'action sociale. Les problèmes à résoudre sont des problèmes nationaux, les intérêts à défendre sont communs, au moins dans leurs grandes lignes, les besoins d'organisation sont universels ; communes, publiques et universelles, au nom de tout l'épiscopat, seront

donc un jour les directions de salut et les dépenses d'énergies rédemptrices (1).

Je ne sais comment toutes ces pensées me viennent à l'esprit en me livrant à l'étude des assemblées épiscopales de l'Eglise américaine. Je vois toujours la France à travers les victoires remportées ailleurs dans la Foi et dans la vérité.

***

Premier concile de Baltimore.

J'ai décrit ailleurs l'état de l'Eglise américaine au sortir de la guerre d'indépendance. Le diocèse de Baltimore en 1790 comprenait à peu près tous les Etats actuels de la République d'outre-mer à l'est du Mississipi. Mgr Carroll était le seul évêque; mais quelle situation! Au point de vue politique, il n'était considéré parmi les conservateurs que comme un enfant de la Révolution, l'objet en conséquence de soupçons ou de méfiance; dans tous les cas, privé de ces sympathies qui donnent le courage et favorisent l'élan. Au point de vue religieux, il n'apparaissait que comme membre d'un ordre dissous par le Chef de la chrétienté. Le voilà donc livré à ses propres énergies sans le soutien d'une organisation de forces déjà existantes. Il n'avait dans sa ville épiscopale pour cathédrale qu'une pauvre petite chapelle en briques. Quelques prêtres formaient son clergé décimé chaque année par la mort ou la maladie. Ce n'était pas même un clergé homogène. Le pauvre évêque n'avait encore ni écoles paroissiales proprement dites, ni établissements de charité. On comptait alors au Maryland vingt-cinq

(1) Ce besoin de directions générales me paraît ressortir encore davantage des malentendus qui nous divisent sur les limites mêmes des droits ou des devoirs des catholiques dans leur vie politique et sociale. L'admirable appel à l'union que publiait la revue du Clergé dans son numéro de mars n'aura, ce me semble, dans les circonstances présentes, de puissance suffisante pour être entendu, à travers la France, de ceux à qui il est adressé, que s'il transmet une volonté motivée de toute la hiérarchie dont les catholiques dépendent, en fait de doctrine, de morale et de discipline religieuse.

missionnaires, mais de vastes régions étaient laissées sans secours spirituels. Telle était l'Eglise d'Amérique : sans ressources, étrangère ou réputée étrangère au pays où elle se trouvait, en face de nécessités d'organisation inconnues jusqu'alors, sans expérience des temps nouveaux, armée seulement de la liberté religieuse que les victoires contre l'Angleterre avait procurée au pays. Que va-t-elle faire? Que va-t-elle devenir? Elle songe immédiatement à rassembler les rares forces dont elle dispose, elle se préoccupe d'étudier une méthode d'action commune, à la veille des immenses travaux qui s'annoncent. Dans une lettre adresssée à son clergé le 27 octobre 1791, Mgr Carroll, en effet, invita ses prêtres à un synode, en en fixant la date au 7 novembre de cette même année. Dans ce petit Sénat s'élaborèrent les premiers éléments d'une discipline que viendront tour à tour développer les nombreux conciles provinciaux ou nationaux. Je veux en décrire ici au moins l'esprit, pour en faire comprendre l'influence puissante sur l'avenir et l'organisation de l'Eglise en Amérique.

Ce fut à la résidence épiscopale que se réunirent, au jour déterminé, les ouvriers apostoliques, appelés par leur chef hiérarchique. Plusieurs d'entre eux avaient souffert sous la rigueur des lois pénales (1).

Pour la première fois dans l'histoire des colonies anglaises, on voyait un évêque assembler autour de lui ses prêtres pour délibérer sur les règles à suivre dans l'évangélisation des âmes confiées à sa charge (2).

Les nombreuses difficultés de l'entreprise avaient été heu-

(1) Voir *Histoire du catholicisme aux Etats-Unis*, Paris, Lethielleux.

(2) Il est bon de citer ici les noms des quelques ecclésiastiques qui composèrent le premier synode américain à cause de l'intérêt qui s'attache à la variété des nationalités qu'ils représentent :

M. Pellentz, allemand, vicaire général du diocèse,
M. Fransbak, allemand,
Le Père Fleming, dominicain irlandais,
M. Nagot, français, supérieur du séminaire de Saint-Sulpice à Baltimore,
M. Neale, américain,
M. Cohier de Lavrau, de Tours,
M. Vonhuffeli, hollandais,
M. Cerfourmont, belge.

reusement surmontées. Le 7 novembre, Mgr Carroll revêtu de son rochet, de sa chape, de la mitre et tenant en main sa crosse, se rendit à la pro-cathédrale de Saint-Pierre. Après le discours du Prélat, les membres de l'assemblée firent leur solennelle profession de foi et tout se passa selon les prescriptions du pontifical romain.

A la seconde session, le soir du même jour, on s'occupa des sacrements de Baptême et de Confirmation (1).

Le synode s'exprimait ainsi :

Comme il n'y a rien, dans notre sainte religion, de plus auguste et de plus précieux que les sacrements, il est de notre devoir de consacrer nos premières sollicitudes à régler l'emploi de ces moyens mystérieux de grâces.

C'est par le baptême que se fait l'initiation à la vie chrétienne et à la société de l'Eglise de Jésus-Christ. En ce qui concerne ce sacrement, comme les catholiques de ce pays se trouvent disséminés au milieu de sectes hétérodoxes qui l'ignorent ou ne le confèrent qu'aux adultes, ou n'attachent à sa collation presque aucune importance, nous décrétons ce qui suit :

1° On doit rebaptiser sous condition tous ceux au sujet desquels on ne peut obtenir de certitude morale qu'ils aient reçu validement le baptême, en particulier les enfants à qui, en danger de mort, ce sacrement aurait été conféré des mains d'une sage-femme hérétique ou même catholique, à moins qu'il n'existe aucune raison de douter prudemment que le rite essentiel ait été régulièrement appliqué.

2° Les pasteurs doivent prendre garde pourtant à ne pas baptiser, à priori, ceux qui n'auraient point reçu ce sacrement de la main d'un prêtre ; ils ont à s'enquérir sérieusement de la collation du premier baptême, et cela, sous peine d'irrégularité portée par le Pape Alexandre III.

3° Nous voulons que les prêtres à charge d'âmes aient autant que possible un registre où soient mentionnés les noms

(1) Je ne transcris ici que les décrets ou les points de législation qui individualisent, pour ainsi dire, la discipline de l'Eglise américaine et font connaître ses besoins spéciaux ou ses difficultés particulières dans la période des origines de la hiérarchie.

et l'âge des baptisés, en même temps que les noms des parents, des parrains ou marraines.

Lorsque des adultes déjà validement baptisés se convertissent à la foi catholique, il n'est point nécessaire d'exiger qu'on supplée les cérémonies.

4° En ce qui concerne la confirmation, nous statuons, tout en tenant compte de circonstances exceptionnelles, qu'en général, ce sacrement ne doit point être conféré aux enfants avant qu'ils aient atteint l'âge de raison et soient assez instruits pour pouvoir s'approcher du tribunal de la pénitence.

Le jour suivant, les membres de l'assemblée synodale s'occupèrent de l'administration du sacrement de la Sainte Eucharistie.

Pour que le sacrifice eucharistique soit célébré avec toute la révérence et l'honneur qui lui sont dus, disaient-ils, et pour que les fidèles soient de plus en plus habitués à une souveraine dévotion envers ce signe sacré des immenses miséricordes de Dieu à notre égard, nous voulons qu'on instruise souvent le peuple sur la nécessité de la bonne tenue des églises, qu'on lui répète fréquemment combien il importe que les ornements sacrés, les chandeliers et les vases saints, soient dignes de nos augustes mystères, qu'on lui rappelle avec quelle sollicitude, Dieu même, dans l'ancienne loi, a voulu que tout ce qui servait au culte inspirât le respect dû à sa souveraine majesté, qu'on lui dise enfin combien il est convenable que les chrétiens se soumettent à l'esprit de ces prescriptions divines, eux qui ne possèdent point l'ombre comme les juifs, mais la pleine vérité, et la réalisation de toutes les figures. Nous désirons qu'on fasse connaître aux fidèles jusqu'à quel point les premiers chrétiens tenaient à honneur d'apporter leurs offrandes à l'autel, et comment eux-mêmes seraient indignes de leur vocation d'enfants de l'Eglise, s'ils ne contribuaient à la gloire de Dieu, en fournissant les moyens sans lesquels les offices religieux perdraient de leur influence sur les âmes.

5° Nous décrétons en conséquence que dans chaque centre de population catholique, deux ou trois fidèles soient choisis pour recevoir les oblations après l'évangile à l'église.

6° Quant à l'usage de ces dons volontaires ainsi recueillis,

nous voulons que, s'il n'y a pas de ressources mises à part pour les pauvres et la subsistance du clergé, les deux tiers en soient attribués aux indigents et aux prêtres du ministère, et que le reste serve à l'entretien de l'église.

7° Il est à désirer que les ministres de l'autel s'appliquent à recevoir les libéralités de leurs ouailles, avec cet esprit de religion qui s'éloigne à la fois de toute avarice et de toute apparence de simonie, qu'ils se contentent d'honoraires ni trop onéreux pour les fidèles, ni modiques au point de détruire dans l'esprit des ignorants, l'estime de leur sublime vocation de prêtre.

8° L'expérience démontre qu'une préparation convenable à la première communion exerce une influence sur toute la vie chrétienne et en conséquence sur le salut éternel des âmes. C'est pourquoi les pasteurs doivent veiller, avec une extrême sollicitude, à ce que les enfants admis pour la première fois à la sainte table, soient parfaitement instruits dans la doctrine chrétienne.

Dans la 4e session, le 9 novembre, se discutèrent les questions relatives aux sacrements de Pénitence, d'Extrême-Onction et de Mariage.

9° Afin que des ministres indignes ou non préparés, dit le 9e décret, n'abusent point, pour la perte des âmes, du sacrement de Pénitence institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour guérir les plaies des consciences, nous défendons sous peine de suspense *ipso facto* et réservée à l'Evêque, qu'aucun prêtre, séculier ou régulier, non approuvé par Nous ou par notre vicaire général, entende les confessions et s'ingère dans ce ministère hors le cas de décessité. Que les fidèles sachent que l'absolution donnée par un tel confesseur serait invalide et qu'il y aurait dès lors obligation pour eux de se représenter au tribunal de pénitence, auprès d'un prêtre muni du pouvoir d'absoudre.

10° Nous défendons, *sub pœnâ suspensionis infligendæ*, qu'aucun ecclésiastique abandonne la mission où il a été envoyé, pour aller dans un autre champ d'apostolat et y assumer l'office de pasteur.

11° En ce qui regarde le sacrement de Mariage, personne

ne doit être admis à le recevoir avant d'être instruit de la révélation chrétienne. Cependant, adoptant en cette matière les directions du concile de Lima, nous permettons qu'on se contente d'enseigner aux esclaves, en général incapables d'une instruction complète, les vérités fondamentales de notre sainte religion, comme l'existence d'un Dieu rémunérateur, la Trinité des personnes divines, l'Incarnation du Fils dans le sein de Marie et son sacrifice pour le rachat des hommes; on doit leur faire apprendre que Jésus-Christ est ressuscité, qu'il est notre Sauveur et notre Maître, et que personne ne peut être sauvé, s'il ne croit en Lui, et si, repentant de ses péchés, il ne reçoit ses sacrements. On doit aussi leur dire qu'il nous faut observer les commandements qui se résument dans l'amour de Dieu de tout notre cœur et l'amour de notre prochain comme nous-mêmes.

12° Les prêtres à charge d'âmes doivent veiller à ce que les catholiques ne contractent pas mariage avec les non-catholiques. Comme on ne peut espérer cependant d'éviter toutes les unions de ce genre, dans les régions surtout où les catholiques sont peu nombreux, voici quelles règles doivent suivre les missionnaires en cette matière. Qu'ils montrent tout d'abord aux fidèles les inconvénients graves attachés à de pareilles alliances, et qu'ils les exhortent à s'armer de force pour vaincre leurs désirs et renoncer à des projets si dangereux pour leur salut. S'ils craignent de voir leurs directions non suivies, qu'ils se rendent compte du péril que courra la foi du catholique dans le mariage mixte, qu'ils s'informent des intentions de la partie non catholique en ce qui concerne l'éducation des enfants dans la vraie religion, qu'ils pèsent devant Dieu les conséquences possibles d'un refus à assister au mariage, et s'ils prévoient que les époux, *loin de renoncer à leur union, iront se présenter à un ministre protestant, sans aucune promesse d'élever les enfants dans la foi catholique*, que le mariage mixte se célèbre alors devant eux sans la bénédiction nuptiale, toute précaution prise d'ailleurs au sujet des empêchements canoniques des parties contractantes.

Le 10 novembre s'ouvrit la cinquième réunion. On s'y entretint de tout ce qui a rapport à la célébration des divins offices et à l'observation des jours fériés.

17° Il est nécessaire, est-il dit au 17e décret, que les Offices soient différemment réglés, selon qu'il y a dans la paroisse plusieurs prêtres et des laïques capables de chanter, ou qu'il ne se trouve qu'un seul ministre du culte impuissant par lui-même à donner à la liturgie la même solennité.

Dans les villes, que l'on chante d'abord les litanies de la Sainte Vierge, Patronne du diocèse. Après le chant aura lieu l'aspersion de l'eau bénite suivie de la messe solennelle avec diacre et sous-diacre, si c'est possible, les jours de fête. Avant le *Credo* ou l'Offertoire, le prêtre récitera à haute voix les prières prescrites pour l'Eglise et la République, lira en langue vulgaire l'Evangile du jour et fera les annonces de mariage ; il donnera ensuite une instruction, de telle sorte que les fidèles soient suffisamment éclairés sur leurs devoirs et leurs croyances *Deinde sermo habeatur ex quo et erudiri auditores, et emendari, et ad vitæ Christianæ perfectionem animari possint.* A l'office du soir, avant la bénédiction du Saint-Sacrement, on pourra chanter, en langue vulgaire, des cantiques et des hymnes à la Vierge.

Après l'office, aura lieu l'instruction catéchistique.

18° Si le prêtre est seul dans la paroisse, il dira, après avoir entendu les confessions, les litaines de la Sainte Vierge, à moins que le peuple ne veuille les chanter lui-même. Après la Sainte Messe, en présence de tous les assistants, il récitera le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo*, les actes de Foi, d'espérance et de charité, et retiendra ensuite à l'église les enfants et les personnes ignorantes, pour les interroger sur les articles de notre Foi.

Le 19e décret recommande une dévotion toute particulière à Marie. Les termes en sont extrêmement touchants, c'est l'Evêque qui parle avec une piété onctueuse dont tout le texte est pénétré.

« Nous avons placé notre épiscopat sous la protection de la Vierge, dit-il, et nous avons été consacré le jour de l'Assomption ; nous exhortons nos frères du sacerdoce à cultiver en eux un amour intense envers Marie, nous voulons que, par des instructions sur le culte de la Mère de Dieu, ils amènent les fidèles à se placer sous la protection de cette auguste Reine

du ciel. Pour encourager pasteurs et brebis dans ce devoir, nous demanderons à Rome des faveurs spirituelles pour tous ceux qui, le dimanche dans l'octave de l'Assomption, (jour de la fête patronale de l'Eglise américaine) se seront approchés des sacrements de Pénitence et de la Sainte Table.

A propos de jours fériés, le synode, avec un accent touchant de modération et de charité, parle ainsi : « Comme les marchands, les ouvriers qui demeurent dans les villes peuvent difficilement s'abstenir de vendre leurs denrées ou de se livrer au travail les jours de fête non reconnus comme tels par les Protestants, nous permettons à ces fidèles d'avertir leurs curés, et donnons à ceux-ci la faculté de dispenser de la loi du repos. Nous voulons cependant que les catholiques assistent ces jours-là au Saint-Sacrifice, s'il se célèbre plusieurs messes dans la paroisse où ils se trouvent. S'il n'y a qu'un prêtre dans la localité, nous leur recommandons de faire au moins leur possible pour ne point se priver de l'assistance à nos divins mystères. »

Les décrets 21, 22, 23, 24 ont pour objet les devoirs du clergé par rapport au costume ecclésiastique : « *Vestes gerant suo ordini congruentes.* » Il y est réglé que les prêtres aient un costume non seulement modeste, mais tel qu'il puisse rappeler à celui qui le porte et aux fidèles qui le voient, le respect dû au sacerdoce. *Quare decernimus ut clerici semper vestes gerant vel nigras, vel nigris proximas.*

En ce qui regarde les domestiques des presbytères, le synode se conforma autant que possible aux canons de l'Eglise. Nous défendons aux prêtres, disent les Pères de l'Assemblée, de cohabiter avec des femmes dont la réputation ne serait pas intègre ou qui n'auraient pas atteint l'âge de quarante ans ; nous recommandons aux vicaires généraux de veiller avec soin à l'observance de cette règle (1).

Arriva ensuite la question importante de la subsistance du clergé.

(1) Le texte littéral fait parler l'Evêque dans tous les décrets, puisque l'assemblée n'était qu'un synode où l'Evêque seul avait l'autorité.

« Vu que le nombre des catholiques s'accroît chaque jour, dit le 23e décret, et qu'ils se trouvent dispersés dans les vastes et lointaines régions de la République, le besoin se fait sentir constamment d'un plus grand nombre d'ouvriers apostoliques. Ceux-ci, toutefois, ne peuvent se recruter, si les fidèles ne se préoccupent pas des ressources suffisantes à leur entretien. Ils y sont obligés, d'ailleurs, par un précepte divin, d'après la parole de saint Paul : *qui spiritualia aliis communicant de carnalibus ipsorum metant*. C'est pourquoi nous voulons que les catholiques soient souvent instruits de cet important devoir. S'ils ne l'accomplissaient, ils devraient se reconnaître responsables des tristes effets de leur désobéissance. Beaucoup ne pourraient les dimanches et fêtes, et dans un temps de nécessité, ni entendre la sainte Messe, ni participer aux sacrements.

Refuser de coopérer aux dépenses du culte, dans la mesure des biens temporels qu'on a reçus de Dieu, et se mettre ainsi dans l'impossibilité d'accomplir les préceptes divins et ecclésiastiques, est assurément un péché. Ceux qui s'en rendent coupables sont indignes d'être réconciliés dans le sacrement de Pénitence. Ils devront rendre compte à Dieu de leur faute, non seulement pour eux-mêmes, mais encore pour ceux qui, par le fait de leur parcimonie ou de leur refus d'argent, demeurent privés de l'instruction chrétienne qui se donne à l'Eglise. Nous voulons donc que dans notre pays, comme dans les autres parties du monde chrétien, des lois ecclésiastiques soient portées sur ces exigences de la Foi catholique. Nous prions les ouailles de ce diocèse de se soumettre aux instructions et règlements qui leur seront donnés dans la prochaine lettre synodale. »

Le 24e décret règle le refus de sépulture ecclésiastique à l'égard de ceux qui ne se soumettraient pas au précepte de la communion pascale.

La clause du décret porte que ce refus ne doit pas être donné sans consulter l'évêque. « Si les distances empêchent le prêtre d'en entretenir l'autorité, on devra mûrement considérer les circonstances du cas. Dans l'hypothèse où le défunt se serait abstenu de la communion pascale pendant plusieurs années avec mépris ostensible des lois de l'Eglise, et aurait eu

des mœurs ostensiblement dépravées, le pasteur devrait refuser la sépulture ecclésiastique, mais encore doit-il se souvenir de la loi suprême de la charité : *His concurrentibus potestatem facimus sacerdotibus qui curam animarum agunt, omnia prius estimando in caritate et visceribus misericordiæ erga vivos et defunctum, procedendi juxta tenorem Concilii Lateranensis, si ita majorem Dei gloriam et animarum salutem profuturam judicaverint. Monemus autem ut nunquam non reminiscantur velle Ecclesiam hâc salutari disciplina viventes potius in officio continere quam punire mortuos pro quibus preces continuo offert, omnes fideles defunctos divinæ misericordiæ commendando.* »

Après cette cinquième session le synode fut clos selon les cérémonies ordinaires. Lun des membres de l'assemblée prêcha le sermon de clôture et l'on chanta le *Te Deum*.

Nous verrons plus tard comment se forma progressivement la législation de l'Eglise américaine sur l'important problème de la nomination des évêques. La première réunion diocésaine se contenta de discuter l'opportunité d'une demande à Rome d'un suffragant ou d'un coadjuteur pour le siège de Baltimore. Les actes du synode furent envoyés à la Propagande qui, sauf quelques petites modifications déjà mentionnées dans un précédent article, leur donna sa plus haute approbation. De fait, les décrets de cette assemblée forment le premier corps de lois adoptées pour le gouvernement de l'Eglise en Amérique. On les a toujours tenus en très haute estime. Le concile provincial de 1829 a voulu qu'on les plaçât à la tête de ses propres règlements. Quelques années après le synode, Mgr Bruté, évêque de Vincennes, recommandait à ses collègues dans l'épiscopat de les lire et de les relire souvent pour s'inspirer de leur esprit, affirmant que l'autorité et la sagesse avec lesquelles ils avaient été étudiés et rédigés pouvaient les faire servir de guide à tous les conciles subséquents. Tout y respire, dit-il, la foi et la charité avec lesquelles le premier évêque de Baltimore a servi l'Eglise.

A la suite de l'assemblée de 1791, Mgr Carroll adressa aux fidèles une lettre pastorale dans laquelle il traita tout au long du mariage chrétien. Au mois de mai 1792 parut le mandement épiscopal qui promulguait officiellement les actes du synode. A cette

occasion le prélat insista sur la nécessité de l'éducation catholique des enfants pour assurer leur croissance dans la Foi. Puis il s'étendit avec force sur la grave question de la culture des vocations ecclésiastiques et commenta enfin avec force les décrets synodaux qui ont trait au denier du culte. « Avec le rapide accroissement de la population catholique causé par l'immigration, dit-il, il n'est plus possible de se contenter du système suivi autrefois dans le Maryland et la Pensylvanie pour la subsistance du clergé. Dans ces provinces le clergé avait acquis des fermes et bâti des chapelles sur des terrains lui appartenant, le produit de ces exploitations agricoles servait au culte. Dans le nouvel ordre de choses, alors que les catholiques sont disséminés un peu partout, il est du devoir des fidèles de construire leurs propres églises selon leurs besoins et de contribuer à l'entretien du missionnaire qui vient les visiter ou réside parmi eux. » Cette obligation n'avait pas été généralement comprise. L'évêque voulut en montrer toute la gravité. « Là où ce devoir a été négligé, poursuit-il, les temples du culte ne se sont point bâtis, les maisons de Dieu sont tombées en ruine, le sacrifice de la loi de grâce n'a point été offert. On s'est trouvé sans calices, sans ornements, sans rien de ce qui convient à la dignité de nos cérémonies. Le respect de notre sainte religion s'est perdu. Beaucoup de localités n'ont eu la Sainte Messe qu'une fois par mois lorsqu'elles auraient dû avoir un prêtre résidant. L'instruction des enfants a été négligée. En d'autres endroits, on n'a pas même pu avoir un service occasionnel. L'indifférence religieuse s'est infiltrée un peu partout, et c'est là, s'écriait-il l'un des plus graves périls que puisse courir l'Eglise.»

Citant alors les statuts synodaux, Mgr Carroll décrit le devoir qui incombe à chacun de faire des sacrifices et des sacrifices d'argent pour sa foi, en consacrant à l'exercice du culte une part des biens que Dieu nous a donnés.

L'accomplissement généreux de ce devoir de conscience a été depuis lors la gloire de l'Eglise américaine et a fait sa force.

La lettre pastorale de Mgr Carroll, le premier document de cette sorte émanant d'un prélat catholique, se répandit par la presse à travers tous les Etats-Unis. Elle fut lue, commentée et généralement admirée. Il n'y avait en elle rien, en

vérité, que ne pût admettre un loyal patriote. Un ministre protestant libéral s'avisa toutefois de prendre feu et flamme contre elle à cause même de la signature qu'elle portait : Carroll, évêque de Baltimore. Le prélat crut devoir profiter de cette occasion pour dissiper certains préjugés de l'opinion publique. Sa réplique mérite d'être citée. « L'évêque catholique romain de Baltimore, disait-il dans sa lettre écrite aux fidèles, adopte le langage que, de temps immémorial, la tradition a sanctionné et d'après lequel l'évêque prend le titre de la ville où se trouve le siège épiscopal. Il n'a pas, pour cela, empiété sur les droits d'aucune société religieuse. Il a parlé comme on parle dans l'Eglise depuis dix-huit cents ans. »

« En suivant ces usages, l'intégrité de la doctrine chrétienne est généralement mieux sauvegardée. Je ne suis donc pas prêt à sacrifier à un esprit ou à un système anti-hiérarchique d'organisation religieuse, ces expressions par lesquelles tous les siècles chrétiens ont désigné la charge pastorale. Quel est donc le libéralisme de mon adversaire? Est-ce que nos Pères dans la foi ne s'appelaient pas évêques de Rome, Antioche ou Corinthe, alors même que les peuples encore païens rejetaient le christianisme et se refusaient à reconnaître leur juridiction? Est-ce que nous nous préoccupons des titres que prennent nos institutions civiles lorsqu'elles s'appellent Banque du Maryland, ou Bureau d'assurances de Baltimore. Les accuse-t-on de vouloir accaparer l'Etat? L'évêque protestant se décore du nom d'évêque de Virginie, tandis que je ne réclame modestement que le titre d'évêque de Baltimore. Que d'autres évêques non catholiques, s'appellent, s'ils le veulent, évêques de Baltimore, je n'en aurai nul souci et nul ressentiment. Je penserai sans doute, en considérant l'histoire et les sources vraies de juridiction ecclésiastique, que mes titres sont plus fondés, mais si d'autres pensent autrement, je ne les accuserai point d'empiéter sur mes droits civils, encore moins les accuserai-je de présomption. A plus forte raison ne les menacecai-je point d'une revanche de témérité. Il est sûr que nos colères seraient regardées avec dédain de la part de ceux qui en seraient l'objet. Ne sont-ce point les mêmes sentiments qu'inspirent les puériles jalousies de mon adversaire? »

Le langage de Mgr Carroll nous révèle un esprit de si large tolérance et de si noble liberté que je me suis permis de le reproduire ici pour faire entrer le lecteur dans l'intime des premières évolutions du catholicisme aux Etats-Unis.

J'ai décrit et résumé dans l'*Université Catholique* l'épiscopat de Mgr Carroll. J'ai dit comment, en 1808, le Pape Pie VII créa la première province ecclésiastique en fondant les évêchés de New-York, Philadelphie, Boston et Bardstown. La cérémonie de la consécration des prélats choisis pour ces nouveaux sièges eut lieu en 1810. Il me reste à donner un aperçu des décisions qu'ils prirent de concert avec leur métropolitain, avant de se séparer et d'aller se dévouer au grand œuvre de la formation d'une Eglise sur leurs champs respectifs d'action.

Cette assemblée des évêques suffragants de Baltimore rédigea des articles qui sont considérés comme des décrets additionnels du synode de 1791. La collection de Mansi (nouvelle édition) la mentionne sous le même chef. Je n'en donnerai que l'énoncé. Une simple nomenclature d'ailleurs suffit pour en révéler l'esprit.

1° *De sacerdotibus degentibus propre limites variarum diœcesum.* Les prêtres approuvés pour un diocèse peuvent se servir de leurs pouvoirs dans les diocèses limitrophes ; mais s'ils abandonnent, sans exeat, leur premier diocèse, leurs pouvoirs ne sont valables que pour deux mois, et ils doivent demander de nouvelles facultés auprès de l'évêque du diocèse où ils émigrent.

2° *De sacerdotibus qui pertinent ad sæculares aut regulares congregationes.*

Les prêtres réguliers auxquels, du consentement de leurs supérieurs, a été confiée une charge pastorale ne dépendent pas exclusivement de leurs supérieurs religieux. Ils ne peuvent donc pas être retirés de leur mission sans le consentement de l'Evêque ; mais cela sans préjudice du respect et de la confiance qui sont dus aux Ordres religieux ou aux congrégations, et sans entraves mises aux vocations religieuses toujours dignes de toute estime.

3° *De Scripturâ sacrâ.*

Dans l'usage de la Bible en langue vulgaire, l'assemblée épiscopale veut qu'on adopte la version de Douai comme texte officiel.

4° *De registris parochialibus.*

Obligation est faite à tout prêtre de se procurer et de tenir en ordre les registres où sont mentionnés les baptêmes, les sépultures et les mariages.

5° *De baptismo.*

Il est décrété dans cet article que les baptêmes doivent être conférés dans les églises partout où se trouve un lieu spécial du culte.

6° *De sponsoribus.*

Quand il ne peut y avoir de parrains, et qu'il y a des raisons de baptiser l'enfant, on doit conférer le baptême privé sans les cérémonies.

7° *Elemosyna pro missis celebrandis.*

A cause de l'augmentation du prix de la vie, les honoraires des messes sont élevés à un demi-dollar.

8° *De matrimonio.*

Bien que, vu les difficultés actuelles, il ne soit pas possible de formuler un décret, l'assemblée épiscopale engage les prêtres à amener les fidèles à la pratique générale de l'Eglise catholique qui est de recevoir le sacrement de Mariage aux pieds des autels.

9° *De Ludis publicis.*

Cet article est particulièrement frappant. « Nous voulons (*iterum atque enixe admonemus*) que les pasteurs d'âmes dans leurs instructions du haut de la chaire et dans leurs conversations avertissent fréquemment les fidèles du devoir de combattre en eux l'amour désordonné des jeux et des plaisirs profanes, comme théâtres et danses ; qu'ils les prémunissent contre les livres au contact desquels leur foi ou leurs mœurs seraient en danger et les accoutument à ne point accepter sans discernement, la lecture des publications romanesques. Qu'ils leur rappellent, avec quelle sévérité, l'Eglise dirigée par l'Esprit-Saint, a, de tout temps, proscrit les écrits qui tendent à diminuer le respect souverain dû à notre sainte religion. »

10° *De liberis muratoribus.*

L'archevêque et les évêques réunis enjoignent à leurs prêtres de ne point admettre aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, ceux qui sont publiquement connus comme appartenant à la secte des francs-maçons, à moins qu'ils ne promettent de ne pas se rendre aux Loges, et qu'ils fassent profession de ne plus en être membres. Les fidèles doivent être avertis de se tenir en garde contre ces sociétés secrètes.

Ayant ainsi rédigé et adopté quelques règles uniformes de discipline, les évêques se séparèrent. J'ai dit ailleurs comment ils eurent dès ce jour l'intention de s'assembler de nouveau au plus tôt. Je m'attacherai dans un prochain article à résumer l'histoire de la fondation des premiers diocèses de 1815 à 1829. Les gigantesques travaux d'organisation qui vont se multiplier dans les nouveaux évêchés se concentreront, ou plutôt témoigneront de leur éclatante fécondité, dans le premier concile provincial de 1829 qui, lui-même, continuera, développera la législation élémentaire des premières assemblées. Puis viendront les luttes ; mais l'Eglise n'aura pas d'autres moyens de résistance que ses conciles ou ses assemblées épiscopales multipliées en proportion des besoins de la situation religieuse. Ainsi réunit-elle ses forces en rendant la vie catholique plus intense et plus ferme.

Heureux le pays où l'Eglise peut librement convoquer ses assemblées épiscopales. Nous avons souffert de l'impuissance à réaliser cet idéal; aujourd'hui, le commencement de nos victoires, la raison première de nos espérances : c'est la liberté, dont il faudra, à tout prix, faire pénétrer l'esprit au milieu de nos fidèles, dans une éducation progressive. Je comprends de plus en plus l'instinct qui nous fait désirer ces réunions hiérarchiques, la légitime fierté avec laquelle nous les contemplerions, sûrs de la puissance du bien qui s'y révélerait. La conscience s'y reposerait, le cœur s'y dilaterait, et l'action, le courage, l'union dans l'obéissance et le dévouement s'y décupleraient à l'envi.

Qu'il me soit permis de mentionner ici et de résumer en quelques phrases la lettre pastorale que Mgr Carroll adressait aux fidèles de son immense diocèse après la providentielle délivrance de Pie VII en 1814. Ce trait du premier évêque amé-

ricain achèvera de nous donner l'intelligence de son épiscopat. Le prélat invitait tous les catholiques à venir chanter un *Te Deum* solennel pour reconnaître l'insigne protection du Christ sur son Eglise et son Vicaire. « C'est toujours à recommencer, écrivait-il. Les persécutions sans cesse renouvelées contre la divine société que Jésus-Christ a établie sur la terre nous stimulent à un perpétuel chant d'actions de grâces pour remercier Dieu des infaillibles triomphes qu'elle remporte et de l'indéfectible mission qu'elle accomplira jusqu'à la fin des temps. L'intégrité de la doctrine catholique, disait encore le vénérable archevêque, le maintien de la discipline ecclésiastique, étaient exposés à la violence et aux attaques de nos ennemis, menacés de sombrer sous les coups portés par la perfidie des puissances terrestres. La révolution avait tout ravagé. On exultait à la pensée d'avoir démontré l'inanité des promesses faites à l'Eglise par Jésus-Christ lui-même.

Rien n'a été épargné contre elle, ni les injustices des spoliations, ni les calomnies de la presse, ni les rigueurs d'une insolente législation, ni les humiliations de l'ostracisme inique dont on a voulu la frapper, et, peut-être jamais, la sève catholique ne monta avec plus de vigueur dans tous les organismes de cet impérissable royaume de Dieu sur la terre. Chantons notre *Te Deum*, s'écriait-il, louons Dieu pour ses bienfaits. » Tout tourne à bien pour ceux qui aiment Dieu, dit saint Paul, il en sera ainsi de nos épreuves dans notre chère France.

(*A suivre.*) ANDRÉ.



COMMENT ON PERD UNE BATAILLE

Coup sur coup, Lethielleux vient de jeter dans la lente circulation catholique trois volumes de *Mélanges*. Il est vrai que ces mélanges portent le nom, le grand nom de Louis Veuillot. N'importe : le grand public ne se reportera pas sans peine à des articles parus il y a trente-cinq ou quarante ans. Les propos quotidiens, éditoriaux, filets et billets qui encombrent maintenant d'immenses et innombrables journaux témoignent d'une si morne platitude ! Est-il admissible qu'un polémiste, s'appelât-il Louis Veuillot, puisse donner à de rapides improvisations une vie séculaire ?

A ces sages animés d'un juste sentiment de défiance, hâtons-nous de répondre que si Louis Veuillot est journaliste au sens le plus élevé du mot, il est aussi quelque chose de plus qu'un journaliste. Outre qu'il ne se résigne pas toujours à subir le fait quotidien, il excelle à faire rentrer dans une discussion trop mesquine ou trop concrète, un maximum d'idées générales. L'ensemble de ses derniers mélanges constitue un document historique de premier ordre. L'intérêt des catholiques serait de l'étudier avec une très sérieuse attention, sans aucune sorte de préoccupation littéraire ou esthétique. Rien ne manque à la gloire personnelle de Veuillot. Mettons toute notre application à nous approprier ses jugements dans ce qu'ils eurent de définitif.

Le grand polémiste se présente à nous, à l'heure qu'il est, d'abord comme le juge du XIXe siècle, ensuite, comme le témoin attristé mais clairvoyant de l'effroyable défaite politico-

religieuse que subirent les catholiques de France entre 1871 et 1877.

Tous les grands hommes faux ou vrais qui occupèrent les devants de la scène, pendant le XIXe siècle, défilent en justiciables de Louis. Comme il n'y a pas de chêne, rue du Bac, la salle de rédaction tient lieu de tribunal.

En un temps où la littérature napoléonienne dépasse en étendue, en variété, en extravagance et en vulgarité aussi tout ce que pouvaient craindre les amis les plus sages du héros, le jugement de Louis Veuillot risque fort de paraître superficiel et simpliste. Il ne renferme cependant, que des attendus difficilement contestables. Pour Louis Veuillot, Napoléon est surtout un déraciné, de qui l'égoïsme surpasse le génie. Très aisément, le déraciné devient un condottière. Ce dernier mot que Taine devait rendre célèbre n'est pas encore dans l'admirable chapitre de Veuillot, mais la part de vérité qu'il contient y est supérieurement exprimée. « Napoléon était, en réalité, sans patrie, sans famille, sans traditions, sans culte et sans amour. Aucun homme éclatant n'a plus été formé pour n'être jamais tenté de franchir les murs de ce suprême égoïsme si naturel et si redoutable à la grandeur. S'il pouvait et s'il devait aimer quelque chose, autre que sa fortune dans le présent et sa gloire dans la postérité, c'était l'Italie dont il sentait en lui le génie ardent et trompeur; et, en effet, il l'aima, non pour elle-même, mais par un instinct de César, comme la base qu'il fallait à ses pieds, et le soleil qu'il voulait à son front, César, souverain pontife, maître de Rome et du monde... Il trouva la Révolution servile, comme l'esclave qui se réserve de trahir, et au fond, il lui obéit par plus de servilité envers lui-même... »

De tels traits rappellent la manière de Tacite.

Malgré leur apparente sévérité, les conclusions générales de ce jugement s'imposeront à l'histoire définitive. On pourra les développer, les motiver ; on ne les modifiera pas : encore moins réussira-t-on à les formuler dans une langue plus forte ou plus belle. Ou la France mourra, ou dans ses écoles, les petits enfants s'exerceront un jour à apprendre par cœur les stances en prose que voici. « Au fond, il (Napoléon) ne musela

que des tigres ivres, ne vainquit que des armées et n'emporta que la gloire d'avoir été l'un des hommes qui coûtèrent le plus à l'humanité... Mais les semences de guerre dont Napoléon remplit l'Europe et qui levèrent après lui, ne sont qu'une partie du mal qu'il a fait. Sa législation qui consolida l'esprit révolutionnaire, fut plus désastreuse. La France y eût trouvé sa perte si son tempérament chrétien ne l'avait aidée à vomir le poison. »

Napoléon le petit, continua sous les yeux mêmes de Louis Veuillot, sujet narquois et collaborateur très indépendant, le règne de Napoléon le Grand. Il fut jugé et pesé avec une précision méticuleuse. Mais parce qu'il se révéla toujours l'élève morne et d'ailleurs médiocre de Victor Hugo, son règne a moins d'importance qu'on ne serait tout d'abord tenté de le croire. Ayant mis en exploitation réglée la gloire de l'oncle, il s'approprie le parapluie de Louis-Philippe et transforme en articles de lois, les billevesées philosophiques d'Olympio : parodie plutôt qu'exercice de la souveraineté.

Le seul homme qui, en face ou à côté de Napoléon le Grand apparaisse comme un vrai conducteur de peuples, c'est Chateaubriand. Lui aussi, il se dresse au seuil du XIXe siècle, rayonnant et impérieux. Une première fois, Veuillot avait traité le grand homme avec une véhémence exempte d'égards qui avait fait scandale. Hé quoi ! fustiger ainsi le grand apologiste des temps modernes, étaler ses misères, railler ses manies et parodier ses effets de style avec cette maëstria? Cette fois, Veuillot avait dépassé la mesure. On se hâta de le dire, on ne cesse de le redire à l'unanimité ou peut s'en faut, et il semble bien que le second article de Veuillot constitue comme un acte de repentir.

Je ne crois pas toutefois qu'il ait fait à ce point amende honorable. D'abord, il n'était plus en son pouvoir de supprimer une page animée par lui d'une vie immortelle. *Nescit vox missa reverti.* Son étincelante satire vivra autant que le rocher de Saint-Malo, autant ou plus longtemps que les morceaux les plus lyriques de Chateaubriand. Jamais écrivain n'avait parlé une langue plus française. Quelle verve, que de force et que de justesse aussi dans cette accumulation de re-

marques aiguës qui soulagent l'âme opprimée de Veuillot et la nôtre ! Tant pis pour ton moi grandiose et encombrant, ô René ; il méritait cette magistrale exécution.

La seconde étude de Veuillot sur Chateaubriand ne corrige, pour ainsi dire pas, la première ; elle la complète seulement. Ou plutôt, au lieu de voir Chateaubriand en lui-même seul, avec ses superbes et pitoyables misères, son juge le compare à d'autres moins bien doués et plus coupables. Une haute et ironique indulgence dicte maintenant à Veuillot des appréciations plus bénignes, en apparence, aussi terribles, en réalité. Il préfère Chateaubriand aux gens de lettres qui déshonorent le XIX[e] siècle, il le remercie des services rendus, il le loue de n'être point tombé trop bas, il reconnaît en lui une certaine fierté de race et quelques qualités éclatantes encore que gâtées par une congénitale emphase. Tout cela n'est point très compromettant, en somme, et l'on voit trop bien d'autre part que l'opinion de Veuillot n'a pas varié. Les mots durs succèdent aux mots accablants, presque sans interruption, et les formules de dédaigneuse condescendance ajoutent à l'implacable sévérité des expressions ironiques. Vous dites, amis communs de Chateaubriand et de Veuillot, que celui-ci consentit enfin à défendre, à rehabiliter et à louer celui-là. J'y consens, mais quelles intonations oratoires essaierez-vous de donner à des fragments de panégyrique tels que ceux-ci : « Lui aussi (Chateaubriand) est un homme de décadence, toutefois il a moins descendu et, en même temps, il est un homme de recommencement... Il fait voir comment la bruyante fusée et le météore peuvent paraître jeter plus d'éclat que les silencieuses étoiles... En lui, plusieurs existences semblent se combattre exprès pour susciter la phrase et l'emphase et se la faire pardonner... Il y a eu dans sa faute quelque considération du monde ; il a craint ou il a voulu plaire, il a trop reculé ou trop avancé. Laissons à la conscience de Chateaubriand et au jugement de Dieu la juste appréciation des influences auxquels il a cédé... On peut noter des écarts dans Chateaubriand, on en peut noter beaucoup et de graves. Comme écrivain, et comme homme il est parfois difficile à aimer. Mais je dis qu'il n'est point vulgaire et qu'on ne peut méconnaître en lui un habituel et beau

sentiment de la grandeur. Lorsqu'il n'est pas grand, il a du moins la pompe... Il n'a point l'ineptie enflée, trivialité suprême : il ne l'admet ni dans ses écrits, ni dans sa conduite ; il dirait plutôt une grossièreté, il commettrait plutôt un crime. »

Tel est l'autre dieu du dix-neuvième siècle. Comme Napoléon avait doté la France d'un universel caporalisme sous lequel s'éteint toute vie, Chateaubriand lui avait infligé l'état d'esprit parlementaire, moderne, libéral, démocratique, vaguement chrétien et romantique d'où sortirent comme d'une nouvelle boîte de Pandore, toutes les formes de la décadence. L'influence de ces deux hommes fut et demeure encore très vivante et inégalement désastreuse. Contre leur toute-puissance posthume leurs successeurs ne surent jamais conquérir une authentique autonomie. Hugo, par exemple, ne fut qu'un Chateaubriand en vers, et qui donc se flatterait de dénombrer équitablement les serviles imitateurs de Victor Hugo?

Quant aux autres personnages qui absorbent l'attention de l'historien ils ne se distinguent pas essentiellement les uns des autres. Qu'ils tiennent la plume ou l'épée, qu'ils déclament à la tribune ou dans une chaire de faculté, qu'ils siègent à droite, au centre ou à gauche, qu'ils adoptent une attitude dite conservatrice, ou qu'ils parlent un langage nettement anarchiste, ils jouent tous, sous des masques divers, un rôle unique. A chacun d'eux, Veuillot dit froidement : « Je te connais, toi, tu n'es que le serviteur de la Révolution. »

Entendons-nous bien : Veuillot ne nie pas l'existence d'une petite minorité d'intelligents contre-révolutionnaires, à la tête de laquelle il met de Maistre, Donoso Cortès et Pie IX ; mais les contre-révolutionnaires ne font pas partie du siècle, ils vivent en marge d'une société anticatholique qui les traite tantôt en étrangers et tantôt en parias. Tous ceux qui font partie du XIXe siècle, du siècle, travaillent consciencieusement, au succès de la Révolution.

Même l'austère et ultra-conservateur M. Guizot? Parfaitement. Il se trouve qu'ayant connu de plus près que personne le fond et la fin de cet homme d'Etat, Veuillot a pu non sans élégance, l'identifier avec le classique résidu révolutionnaire. Il ne saurait être question ici, de partialité ou d'animosité

personnelle. Veuillot aimait M. François Guizot, mais il n'avait garde de prendre au sérieux, le vain décorum conservateur dont s'entourait, très sincèrement d'ailleurs, le ministre de Louis-Philippe, et il devait constater le vide absolu d'une doctrine plus que pauvre et qui se ramenait tout entière a des attitudes oratoires. Il faut relire avec attention cette admirable étude sur Guizot où Veuillot avait mis toute sa puissance d'observation et de pensée. « A reprendre dans l'ensemble et même dans le détail l'action de M. Guizot, on trouve un révolutionnaire. Rien de plus, rien de moins, et pas autre chose. Il voulait un Etat révolutionnaire décent, correct, monarchique. La République sans républicains ! Mais il ne laissa pas de faire tant qu'il put, des républicains. Il a inventé les institutions primaires et il disait : l'Etat est laïque ! entendant par là l'exclusion effective de Dieu. C'est le vrai principe de 89, le fin mot du protestantisme et de la Révolution.

Le savait-il bien, en était-il satisfait? Il m'a dit un jour : Je ne suis pas ce qu'on appelle un protestant ! Il aurait dit avec la même bonne foi : Je ne suis pas ce qu'on appelle un révolutionnaire ! Dans les moelles, il était l'un et l'autre.

Si l'on s'amuse à dresser un parallèle de M. Guizot et de M. Thiers, on trouve deux lignes qui partent de points différents, mais d'une même région, pour arriver au même but. Souvent elles se croisent, souvent elles se confondent tellement qu'on ne sait plus qui est l'une ou qui est l'autre. Il y a beaucoup de M. Thiers dans M. Guizot, beaucoup de M. Guizot dans M. Thiers, et tous deux ne sont autres, la plupart du temps, que le roi Louis-Philippe. Ils le mènent, ils l'effacent. A distance, M. Guizot manque de personnalité, Louis-Philippe aussi, M. Thiers aussi. M. Thiers le dernier vivant, n'est qu'un prolongement de M. Guizot et de Louis-Philippe, morts le 24 février 1848. Tous trois ne font qu'un révolutionnaire et ressemblent à tous les autres par la qualité d'*incurable* commune à tous. »

Si M. Guizot et M. Thiers sont à ce point révolutionnaires et frivoles, que devrons-nous penser de l'opportunisme gambettiste? Oh ! presque rien qui n'ait été dit déjà des doctrinaires les plus graves et des rois pénétrés jusqu'aux moelles

d'esprit anarchiste. Gambetta était plus « locomotive parlière » que ses prédécesseurs, et il annonçait assez bien M. Jaurès, mais il ne le différait pas quant au fond, de M. Thiers, lequel était un frère de M. Guizot, un légitime successeur de Napoléon III et de Louis-Philippe. Avec raison, Veuillot insiste sans crainte d'ennuyer les lecteurs sur cette idée fondamentale de sa philosophie de l'histoire. Depuis M. Guizot jusqu'à Louis Blanc, il ne voit que des nuances ; entre M. de Rémusat et M. Barodet il ne distingue que des malentendus. Orateurs et journalistes, penseurs et auteurs dramatiques, princes et démocrates, toutes les institutions et tous les corps enseignants sont pénétrés de la même doctrine ; ils vivent sur cet ensemble de principes faux qui s'appelle quatre-vingt-neuvisme.

Cette armée immense vient se heurter à la vraie France catholique qu'avaient ramenée brusquement à la vie les malheurs de l'année terrible. De la divine ressuscitée je pourrais dire qu'elle ressemblait à une âme, mais à une âme privée des organes les plus indispensables. Et elle dut se défendre ainsi contre les violences de la Bête. Le combat qui dura sept ans environ (1871-1877) remplit de ses échos les trois derniers volumes des *Derniers mélanges*. Cela pourrait s'intituler : *Comment on perdit la bataille*. Veuillot fait le coup de feu au premier rang de l'extrême droite, il est soldat avant tout, soldat sans peur et sans reproche, encore qu'il ne compte guère que des ennemis personnels parmi les chefs. Il n'y a aucune injustice, je pense, à qualifier ainsi les de Falloux, les de Broglie, les Buffet et autres catholiques libéraux qui tenaient en mains, à cette époque, toutes les forces conservatrices et catholiques . La conscience d'une situation aussi délicate ne laissait pas de paralyser en quelque façon les efforts d'ailleurs héroïques du combattant Veuillot, mais peut-être fortifiait-elle sa clairvoyance de témoin et d'historien. Se sachant mal commandé, il notait sans empressement, certes, mais sans répugnance, toutes les fautes de tactique commises par des généraux improvisés et il attendait la fin, c'est-à-dire la défaite provisoire.

Aucun considérant n'a vieilli dans les jugements que porta

Veuillot sur les princes d'Orléans et leurs collaborateurs politiques. Ces messieurs pris individuellement, étaient honnêtes et pour la plupart catholiques, mais ils croyaient à la nécessité du quatre-vingt-neuvisme, et par là même, ils subissaient la pensée de leurs adversaires. Ils étaient vaincus avant même d'avoir engagé le combat. Que dis-je ! ils pensaient à l'encontre de la France traditionnelle qui les avait portés au pouvoir, ils désiraient leur propre défaite, ils combattaient contre leur propre cause. N'appelèrent-ils pas au ministère un jeune normalien athée (Beulé) qui se suicida? Ne se résignèrent-ils pas au rappel de l'*Orénoque*. Ne mirent-ils pas leur joie à flirter avec l'ennemi? « M. Thiers, disait Veuillot, voit bien que M. de Broglie n'est ni plus monarchiste ni moins révolutionnaire que lui-même. Le républicain orléaniste et l'orléaniste républicain se sentent, se comprennent et, dès lors, s'entendent. Ils ont leur point de jonction dans l'idéal de la monarchie parlementaire, dite autrefois, la meilleure des républiques, ou selon le goût, la meilleure des monarchies. »

Il n'est pas jusqu'à Gambetta qui n'ait sa part, une part de lion dans le gouvernement des catholiques libéraux. Le *Journal des Débats* écrivait, en effet, à la date du 11 mars 1875 : « M. Bocher et M. Gambetta se sont entendus sans peine (pour la formation du ministère Buffet), M. Gambetta n'a eu qu'à parler pour convaincre les gauches. » Ainsi, la seconde dictature, la fameuse dictature occulte du « borgne sonore » avait commencé, dès 1875. Le Septennat de Mac-Mahon qu'on se representait comme une transition orageuse entre le règne de la droite et celui de la gauche, était en réalité l'harmonieux prologue de la vraie République.

Un journal alors très répandu, exprimait à souhait toute la philosophie politique et religieuse de ce régime plus que provisoire. Je veux parler du *Figaro*, du *Figaro* de Villemessant. C'est dans les démêlés de Veuillot avec le barbier qu'il faut chercher le secret de la République.

D'abord, Figaro se pose en défenseur autorisé des traditions chrétiennes de la France. Son tour est venu enfin de rassurer les bons et de faire trembler les méchants.

Veuillot se contente de soumettre au chevalier raseur une

seule et très brève remarque. « Pour un aussi ardent protecteur de la vertu, m'est avis, Figaro, que vous abusez des petites correspondances. » Figaro se fâche, il crie au calomniateur, il injurie Veuillot sans rien retrancher toutefois de sa peu avouable industrie. Il n'en est pas moins touché, et il avoue, il avoue non seulement sa honte, mais l'impuissance de la société corrompue qui le lit à faire revivre le royaume des lys. Entre tous ces boulevardiers, auteurs de petites correspondances et le roi très chrétien, collaborateur de Pie IX, il y a plus qu'incompatibilité d'humeur, il y a un radical antagonisme. Pendant que Veuillot affirme les principes du *Syllabus*, M. Saint-Genest du *Figaro* met en Premiers Paris la sagesse du boulevard. On a quelque peine à ne pas rougir, aujourd'hui, en songeant que cette philosophie du précaire et du provisoire fut pendant deux ou trois années, toute la politique de la France conservatrice... et l'on comprend les beaux cris de colère de Veuillot. « Ils n'étaient pas sans perspicacité, s'écriait-il, ceux qui demandaient, il y a deux mois, un gouvernement de combat. Mais ils ont abandonné cet avis, et nous aurons le combat sans gouvernement.

Donner un gouvernement stable à la France, stable et propre, ne serait pas impossible et pourrait même n'être pas malaisé. Seulement, beaucoup de conservateurs trouvent que ce serait ennuyeux. Alors, frères conservateurs, il faut mourir. Mourir il faut. »

Mais cette mort prudhommesque n'avait pas pour unique cause, l'effroyable anémie intellectuelle de nos journalistes boulevardiers, érigés en défenseurs de l'ordre ; elle laissait entrevoir de plus intimes et de plus graves misères. Le *Figaro* de 1875 comptait parmi ses abonnés, plusieurs milliers d'ecclésiastiques. Son habile directeur donnait de ce fait gros de significations tristes, nombre d'explications agréables. Les journaux prétendus religieux, comme l'*Univers*, qui entretiennent toujours les prêtres, du Pape, des persécutés, des martyrs sont ennuyeux et compromettants. Nos curés deviennent haïssables à cause de ces feuilles sombres et assommantes. Le prêtre abonné du *Figaro* prend un air plus humain. Il parle à son maire des actrices, des courses, de l'Opéra, de la police correc-

tionnelle, en un mot, des vraies nouvelles du monde. Il sait ce qui se passe, il est au courant.

Bref, les abonnés ecclésiastiques du *Figaro* faisaient déjà très convenablement figure de modernistes. Ils avaient en effet, ce qui est le fond du modernisme, un ensemble de connivences avouées ou secrètes, avec les ennemis de Jésus-Christ.

Ayant constaté toutes ces misères chez les défenseurs de la bonne cause, Veuillot ne pouvait plus entretenir d'illusions sur l'issue de la grande bataille où il était engagé. Il n'essaya pas de se tromper lui-même.

Prévoir que le personnel orléaniste en possession du pouvoir allait céder la place à la tapageuse équipe républicaine où brillaient déjà Gambetta et Jules Ferry, était chose facile. Mais il y avait plus que cela dans les deux échecs du 24 mai et du 16 mai : il y avait le triomphe définitif et légal de la Révolution. A travers les déclamations hypocrites de Gambetta, Veuillot distinguait sans trop de peine, hélas ! le Bloc et ses œuvres. Or, le règne durable du Bloc, représente peut-être la plus grande victoire que le mal ait encore remportée. Il implique en même temps que l'anéantissement ou le déclassement de la France traditionnelle, le recul de la culture catholique et classique.

Veuillot avait-il mesuré toute l'étendue du désastre? N'en doutons pas, car quelle que fût l'invincible robustesse de ses espérances catholiques, la situation présente de la France ne laissait pas de lui arracher quelquefois de terribles aveux, ceux-ci, par exemple : « Le bon usage du pouvoir serait de finir la révolution ; le mauvais usage de la continuer... Le maréchal est-il maître de ne pas continuer la Révolution? Non... Nous laisserons à nos enfants la carte à payer... Nos enfants seront si bâtards. Tout peu vergogneux que nous sommes devenus, l'avenir nous ferait honte et nous n'en pourrions soutenir la pensée. Quels hommes, quels discours, quel présent, quel avenir ! Par delà j'aperçois une bande infinie, les Naquet, les Marcou, les maniaques indescriptibles et cette pépinière de jeunes affreux. Voilà-t-il pas quelque chose de beau et de rassurant, tous ces enfançons qui se font la voix à crier d'abord

qu'il n'y a pas de Dieu, qu'ils le savent pertinemment au début de leurs classes et qui ne sauront rien de plus.

Consolons-nous cependant, cela ne durera pas plus que les temps modernes. Pour nous, soyons catholiques, comme on l'était dans les temps anciens. Demandons à l'Eglise notre règle, n'en acceptons pas d'autre, et l'Eglise nous refera et nous referons la liberté. Sinon, — Montalembert qui n'était pas encore tout à fait libéral, le disait à la tribune, après les la défaite du Sonderbund : Subissons le sort que nous aurons voulu et que nous aurons mérité. »

Veuillot avait prévu le règne de Waldeck-Rousseau, de Combes et de Clémenceau.

Les causes de la catastrophe n'avaient nullement échappé à sa patriotique vigilance : il avait fait entrer dans son information pathologique *le morbus democraticus*, le romantisme, le libéralisme sous toutes ses formes, le paganisme du dix-huitième siècle, l'influence de quelques institutions néfastes, savoir le suffrage universel, le parlementarisme, la liberté de la presse. Il est difficile d'imaginer une philosophie de l'histoire, qui soit à la fois plus pénétrante et plus sensée. Veuillot était une manière de prophète ; à lui décerner ce brevet de haute clairvoyance, les plus médiocres de ses admirateurs ne courent aucun risque d'être taxés de présomption. Les faits parlent assez d'eux-mêmes, et leur clair langage justifie trop éloquemment les prévisions de Louis Veuillot.

En même temps que les institutions et les doctrines, Veuillot avait accusé le personnel très varié qui commençait à mettre en œuvre la puissance dévastatrice de la révolution. Rien n'est plus facile aujourd'hui que de déterminer la part que prit Bismarck à la fondation de la troisième République. Les lettres de Gambetta sont là pour en témoigner. Mais entre 1871 et 1877, le grand Gênois passait pour un ardent nationaliste. Parmi ceux qui entendaient ses déclamations pseudo-patriotiques, qui donc eût osé soupçonner les bonnes et constantes relations qu'il entretenait avec Bismarck? Trop loyal pour croire à tant de bassesse, Veuillot n'a jamais mis en cause Gambetta personnellement, mais il a vu d'une vue très claire le lien qui unissait les revanchards anticléricaux de Paris

aux bureaucrates de Berlin. Après avoir cité une page anticatholique parue dans le *Mercure de Souabe*, Veuillot écrivait : « Le savant Souabe qui a composé ce résumé historique à l'usage de M. de Bismarck, ajoute modestement : « Nous laissons à nos lecteurs le soin de conclure d'après cette page d'histoire doublement intéressante à un moment qui rappelle les collisions entre Rome et l'Allemagne.

Et nous, nous laissons à nos revanchards niaisement ennemis de l'Eglise, le soin de prouver qu'ils ne sont pas les principaux et les plus utiles auxiliaires de M de Bismarck.

La tyrannie exercée contre l'Eglise est le grand moyen de dénationaliser l'Alsace et de prussifier toute l'Allemagne, pour la tenir armée contre nous, lorsque cette même persécution exercée chez nous, achèvera de nous dissoudre. »

Au premier rang des auxiliaires de Bismarck figuraient les Juifs. Mais leur influence très grande n'était pas encore devenue la toute-puissance qu'ils ne prennent même plus la peine de cacher aujourd'hui. Juifs de théâtre et juifs de presse, juifs de terre et juifs de mer, juifs de prison et juifs de banque, les clients du grand rabbin détiennent en 1909, toutes les avenues du pouvoir et de la fortune. Ni leur pensée profonde, ni les succès de leur diplomatie tortueuse n'échappaient à la perspicacité de Louis. Il écrivait à la date du 27 novembre 1876. « Les Juifs montent. Où n'arriveront-ils pas? Ils rient au nez des pauvres abbés Lémann et trouvent que ces *spéculateurs* prennent mal leur moment. « En effet, leur criait, il y a quelques années, une sorte de rabbin savant, le Messie est venu ; notre siècle l'a enfin vu naître, grandir, devenir un géant, et régner sur le monde. Nous le connaissons, nous le fréquentons, nous le servons et nous sommes ses agents préférés. Mais ce n'est pas Jésus, c'est au contraire, son mortel ennemi ; c'est la Révolution française, et la Révolution française est dans nos mains. »

Pour les juifs et pour les chrétiens eux-mêmes, ce rabbin a bien l'air d'avoir plus raison que les abbés Lémann. »

Pends-toi, fougueux Drumont, Veuillot avait tracé dès 1876, le schéma de la *France juive*, qu'il eût plus volontiers appelé l'*Europe juive*.

Il ne laissait pas de rendre aussi justice aux protestants, alors qu'ils n'avaient encore pu faire entrer que deux ou trois des leurs dans le ministère. Qui ne sait aujourd'hui que l'école laïque, œuvre capitale de la troisième république, eut pour fondateurs, trois pasteurs protestants? Les diverses équipes ministérielles qui se sont succédé depuis l'avènement du président Grévy jusqu'à nos jours, ont toujours compris une forte proportion de protestants. Il semble bien à certaines heures sombres, que, grâce à la puissante tribu des Monod, la France de saint Vincent de Paul soit devenue comme une succursale de la Suisse. Neufchâtel, selon le mot historique de Quinet, a conquis Paris. Malgré l'insuffisance de sa documentation, Veuillot avait compris tout ce que le protestantisme français recélait de germes mortels.

Enfin, il suivait de trop près l'œuvre néfaste de la franc-maçonnerie, pour s'illusionner sur l'importance de diverses internationales qui s'enchevêtrent dans le monde. Internationale rouge, internationale jaune ou financière, internationale maçonnique forment une sorte de corporation permanente contre l'internationale noire, c'est-à-dire, l'Eglise.

Justement, ce qui affligeait le plus Veuillot dans l'échec du comte de Chambord, c'est que le catholicisme mondial n'aurait plus de chef. Il versait de vraies larmes sur la mort d'un Garcia Moreno, comme il eût regretté un proche voisin, un compatriote, un ami, un frère, un compagnon d'armes. Pareillement, un Bismarck, un d'Arnim, un Garibaldi n'avaient à ses yeux rien de lointain ; leur pensée lui était toujours une douleur intime et cuisante. Pendant que Renan annonçait en froides périphrases la prochaine organisation des Etats-Unis d'Europe, Veuillot voyait déjà formée l'union de toutes les forces anticatholiques. « Sans le protestantisme et l'esprit mercantile et sauvage qu'il a fait prévaloir, et sans la révolution qui a développé cet esprit et l'a communiqué à la France, le monde serait aujourd'hui chrétien, et la France à la tête du monde.

On sait ce que produit l'évangélisation protestante, stérile comme l'évangélisation mercantile où elle s'absorbe. Dans ses pays relativement civilisés, elle détruit leur civilisation

propre et ne la remplace pas ; elle périra elle-même sous leur ruine certaine et déjà imminente. Dans les autres, elle détruit l'homme. Ailleurs, la révolution fait crouler ce qui était resté de l'évangélisation catholique, interrompue par son esprit avant de crouler par ses coups. On peut voir où en est, où va l'Amérique du Nord : ses rapides progrès, dus au travail le plus abrutissant, ont fasciné l'Europe ; mais déjà apparaissent les vrais résultats de ce progrès exclusivement matériel. Barbarie, scélératesse, banqueroute, destruction systématique des indigènes, esclavage imbécile des vainqueurs, voués à la vie la plus dure et la plus nauséabonde sous le joug de leurs propres machines. L'Amérique sombrerait tout entière dans l'Océan qu'il n'y aurait rien de perdu pour le genre humain. Pas un saint, pas un artiste, pas un penseur, à moins qu'on appelle ainsi pensée, l'aptitude à tordre le fer pour ouvrir des chemins aux colis. »

De ce que nous avons constaté chez Louis Veuillot une si remarquable aptitude à composer des tableaux d'histoire, s'en suit-il qu'on doive le classer définitivement parmi les historiens? Feu le XIX[e] siècle fit sonner très haut ce titre dont il se parait comme de sa plus pure gloire. Mais il est tant de façons de faire revivre le passé qu'on ne sait plus bien aujourd'hui qui mérite et qui ne mérite pas le nom d'historien. A la rigueur, les disciples de Veuillot pourraient revendiquer pour lui cette nouvelle gloire. N'a-t-il pas à un très haut degré la puissance d'observation, le sens de la vie dramatique, le goût des idées générales, l'esprit, l'art de conter, l'impartialité, surtout l'impartialité. Bien des spécialistes connus pour être des historiens classiques, ont moins de qualités historiques que cet improvisateur. La prudence toutefois conseille de ne point s'obstiner. L'œuvre de Veuillot est trop morcelée, trop coupée de digressions polémiques ou lyriques pour mériter le nom d'histoire proprement dite. Mais il fut le témoin singulièrement clairvoyant d'une période qu'on peut appeler décisive, hélas ! dans notre vie nationale. Il se révèle, au surplus, peintre d'histoire supérieur et philosophe. Qu'on n'abuse pas de ce dernier mot. Je sais que Louis Veuillot ne connut jamais bien les subtilités de la métaphysique. Il n'eût point su jouer des juge-

ments analytiques *a priori* et *a posteriori*, ni de la chose en soi, ni même de l'impératif catégorique. Mais dans la mesure où le bon sens qui ne s'est point spécialisé devient haute raison, l'auteur des *Derniers mélanges* est un penseur. Il a connu son temps, hommes et choses, il l'a connu et jugé. Bien imprudents seraient les historiens d'aujourd'hui ou de demain qui croiraient pouvoir négliger ses jugements. Les professionnels se sont emparés tout récemment de la période 1871-1875. Ils n'auront pas de peine à composer de longs et agréables volumes qui trouveront des lecteurs. Mais dans ces sages entreprises académiques, verra-t-on apparaître l'étincelle de vie, la pensée haute, la liberté de jugement? Attendons sans nous bercer de trop vives espérances. Les historiens académiciens ou candidats à l'Académie citent ou analysent tous les discours sensationnels prononcés au Parlement, ils dépouillent toutes les archives de tous les ministères, ils racontent par le menu des expéditions militaires et des intrigues diplomatiques. Que de documents inutiles et que de fatras dans toutes ces sages compositions ! Le devoir le plus pressant des historiens, en ce moment, est d'oser faire un choix, de dire par exemple ceci : « Tel Monsieur, qui fut ministre plusieurs fois, n'ayant en réalité aucune sorte d'importance politique, ses faits et gestes n'intéressent pas la postérité. Mais au contraire, tel homme qui n'eut jamais rien d'officiel, qui ne fut même pas député a des droits à une place dans l'histoire. » Veuillot — et c'est pour cela qu'il s'impose à tous les entrepreneurs de travaux historiques — Veuillot ne craint pas de faire le départ nécessaire de ce qui est vivant et de ce qui est mort, de ce qui est et de ce qui n'a que les apparences de l'être. Se représente-t-on un historien de l'école académique mettant bravement Rochefort parmi les hommes les plus représentatifs du XIXe siècle? C'est ce que ne craint pas de faire Veuillot, et quand on songe à l'importance de la presse, quand on s'attache aux beautés profondes de ce lumineux et vibrant portrait de Rochefort, la certitude entre dans l'âme qu'on a là, sous la main, des éléments essentiels d'histoire.

Ces admirables pages ne porteraient-elles pas en soi quelques motifs de découragement?

Non.

Veuillot qui tient en médiocre estime les hommes, les idées et les institutions de son temps, croit d'une foi invincible non seulement à la victoire finale de la papauté, mais encore à l'indissoluble union de la papauté et de la France. « Qui reconnaîtrait, s'écriait-il un jour, qui reconnaîtrait la France, cette France, qu'on nommait la France du Christ?

C'est elle, cependant. Dans ses abaissements et sous ces ulcères, l'Eglise sa mère retrouve quelques traits de son enfant, et parce que l'Eglise prie, nous ne pouvons pas désespérer. »

Abbé Delfour.



UN DÉFENSEUR DE LA " NOUVELLE-FRANCE "

FRANÇOIS PICQUET " LE CANADIEN "

(1708-1781)

Suite (1)

« Lorsque j'arrivay sur le lieu où la scène avoit commencé, les sauvages étoient déjà dispersés avec leur proie. Je courus aux missionnaires, aux interprètes, aux officiers canadiens qui les poursuivoient, leur recommandant surtout les officiers d'artillerie et du génie.

« Les missionnaires furent les plus zélés ou les plus heureux. Ils me ramenèrent d'abord trois officiers d'artillerie, dont un Hollandois et un autre Suisse, presque entièrement dépouillés.

« Peu après, j'eus l'obligation à l'abbé Picquet du salut de M. Williamson, qui m'arriva nu comme un ver et dans un pitoyable état. Par la suite, le même abbé parvint encore à arracher aux sauvages son uniforme galonné. »

Ce Williamson, qui dut la liberté et peut-être la vie au supérieur de La Présentation, n'était rien moins que l'ingénieur en chef de l'armée anglaise. C'était un personnage « à l'air grave et austère », le type du puritain écossais, très estimé d'ailleurs parmi les siens « comme homme de talent et de mérite ». Il

(1) Voir avril.

parlait fort bien le français, mais sa cruelle mésaventure l'avait rendu plus morose encore que de coutume (1).

Un certain nombre de soldats, ou tout au moins de « bas-officiers », avaient suivi leurs chefs, lorsqu'ils les avaient vus s'élancer sur le chemin de Lydius. « Mais le gros de nos troupes, occupé à la garde de nos batteries et du fort, était par suite de l'éloignement hors d'état de leur prêter main-forte (2). » Ils n'en remplirent pas moins bravement leur devoir. Un sergent, qui « s'opposa à la violence des sauvages », se vit renverser à terre d'un coup de lance. « Pour prix du même zèle », un officier français reçut une blessure dont il pensa mourir. De leur côté, les grenadiers de l'escorte défendirent au péril de leur vie les prisonniers confiés à leur garde (3).

Malgré le zèle des nôtres, le tumulte était à son comble, lorsque le général en chef arriva, suivi d'un grand nombre d'officiers des bataillons campés devant le fort.

Montcalm n'avait reçu que très tard la nouvelle du massa-

(1) Desandrouins, p. 113-114. — Les compagnons de Williamson, moins affectés que lui, se livrèrent, paraît-il, davantage.

(2) Roubaud. — A ce propos, des historiens ont vivement critiqué « l'inertie » de nos généraux. « Il eût fallu, dit William Kingsford, faire avancer un corps de troupes régulières. » (*History of Canada*, Toronto, Rowsell et Hutchison, 1889-1890, t. IV, p. 66). A distance, nous ne pouvons guère savoir ce qu'il était possible de tenter. Lévis, homme de décision et de sang-froid s'il en fut, ne jugea pas utile de mobiliser immédiatement ses brigades, ce qu'il était plus à portée de faire que Montcalm. On peut supposer qu'en courant à la bagarre, il ne se rendait pas encore compte de toute la gravité de la situation et qu'ensuite, étant donné l'éloignement du camp, il estima que les secours arriveraient trop tard. On doit prendre garde au surplus que, les Indiens se dispersant à travers la forêt avec leurs prises et des Agniers rôdant aux environs du camp (Malartic, p. 147), l'emploi ne la troupe était non seulement dangereux, mais peu pratique. La seule manœuvre raisonnable eût été de faire occuper les rives du lac par nos régiments ; mais, outre les difficultés et les risques qu'une telle manœuvre pouvait offrir, exécutée sous la menace d'une intervention toujours possible de Webb, et dans un terrain marécageux ou boisé, la rapidité avec laquelle les Indiens gagnèrent leurs canots la rendit inutile de très bonne heure.

(3) V. Roubaud et Malartic (p. 147). D'après l'aide-major Malartic, le rapport du capitaine de Laas, rentré au camp vers deux heures de l'après-midi, signala deux soldats de l'escorte blessés et un sergent disparu.

cre; au premier avis, il accourait pour y mettre un terme (1). Quand il parut, la confusion et l'affolement étaient tels qu'on ne savait sur quel point agir. « Interprètes, officiers, missionnaires, canadiens, tous sont mis en œuvre, rapporte Desandrouins, — et chacun s'efforce de son mieux à sauver les malheureux Anglois en les arrachant à leurs bourreaux. Ceux-ci, enivrés de sang et de carnage, n'étoient plus capables d'écouter personne (2). »

Et pourtant Montcalm se multipliait, « il était partout ». Prières, menaces, promesses, il usa de tous les moyens à sa disposition pour arrêter le meurtre et le pillage. Il en vint jusqu'à donner l'ordre d'employer la force, encourageant les Anglais à tirer sur les Indiens (3).

D'autorité et avec violence, il arracha lui-même des mains d'un sauvage le neveu du lieutenant-colonel Young (4). Mais cet acte de vigueur eut pour conséquence la mort de plusieurs prisonniers que leurs ravisseurs assommèrent sur-le-champ, de peur qu'ils ne leur fussent enlevés comme ce jeune homme. Ce simple détail en dit long sur l'état d'exaspération des Peaux-Rouges, et l'on comprend que Montcalm ait avoué de-

(1) « M. de Montcalm, qui ne fut instruit que plus tard à raison de l'éloignement de sa tente, se porta au premier avis vers le lieu de la scène, avec une célérité qui marquait la bonté et la générosité de son cœur. » (Roubaud). — Tout en rendant hommage au caractère du général, William Kingsford (*Op. cit.*, t. IV, p. 64), prétend ne pouvoir le disculper de la double infraction commise à Chouagen et au fort William-Henry ; mais il ne peut démontrer nulle part que Montcalm ait approuvé ces massacres indignes. Bien au contraire, il reconnaît que le général accourut à la première nouvelle (p. 66).

(2) P. 109.

(3) Desandrouins, Roubaud, Vaudreuil constatent que l'ordre fut donné de recourir à la force. Leur témoignage est d'ailleurs corroboré par celui du major Mante, écrivain peu suspect et qui déclare positivement que le général encouragea les Anglais à faire feu sur leurs agresseurs (*History of the late War in North America*, Londres, Strahan et Cadell, 1772, p. 96).

(4) Young était gardé en otage pour l'exécution des articles de la capitulation. Il avait alors l'espoir d'être nommé gouverneur de la Virginie. On sait qu'il exprima à Montcalm la crainte que son engagement de ne pas servir avant dix-huit mois, ne nuisît à son avancement, et que le général offrit à Loudon de faire une honorable exception en sa faveur.

puis qu'il courut plus de dangers en cherchant à refréner leur fureur que pendant les travaux du siège.

Mais le général n'était pas homme à craindre de s'exposer. « M. de Montcalm, au désespoir de ne plus faire aucune impression sur les sauvages, s'écria en se découvrant la poitrine : « Puisque vous êtes des enfants rebelles, qui manquez à « la promesse que vous avez faite à votre Père (la promesse « de respecter la capitulation) et que vous ne voulez plus « écouter sa voix, tuez-le donc le premier (1) ». Une telle véhémence, des plaintes si pathétiques parurent en imposer aux Indiens présents. On les entendit se répéter les uns aux autres ce mot qui trahit leur inconsciente folie : « Notre Père est fâché ! » Le mal n'en était pas moins fait.

L'énergique intervention de Montcalm, les efforts courageux des officiers et des missionnaires eurent enfin raison de la férocité sauvage. A en croire le P. Roubaud, « quelqu'un s'avisa de crier aux Anglais, qui formaient un corps considérable, de doubler le pas. » Cette marche forcée eut son effet immédiat. Les Peaux-Rouges s'éclipsèrent pour la plupart, soit qu'ils fussent satisfaits de leurs prises, soit qu'ils se rendissent compte de l'inutilité de leur poursuite. Le peu qui resta fut aisément dispersé, tandis que les Anglais restés avec l'escorte gagnaient, sans autre incident, le fort Edouard. Il était un peu plus de neuf heures du matin (2).

Plus de quatorze cents prisonniers parvinrent à destination le 10 août , « avec très peu d'officiers », il est vrai, car « la crainte des sauvages fut cause que tous, à commencer par le commandant », préférèrent rester dans le camp français (3).

(1) Desandrouins, p. 109.

(2) « Leur rage s'est calmée un peu vers les dix heures », dit Malartic (p. 146). Mais à lire attentivement le récit très circonstancié du P. Roubaud et surtout le passage où le missionnaire fournit l'emploi de son temps dans cette matinée tragique, on peut conjecturer que le désordre était réprimé vers neuf heures, c'est-à-dire peu après l'intervention de Montcalm et de Bourlamaque, arrivés sur les lieux entre huit heures et demie et neuf heures.

(3) *Vaudreuil à Paulmy* (Dussieux, p. 245). — Roubaud dit qu'il n'arriva « d'abord » au fort Edouard que trois ou quatre cents Anglais. Mais comment faut-il interpréter ce mot « d'abord »? Il paraît d'au-

Pendant plusieurs jours, on eut soin de tirer le canon par intervalles, afin d'indiquer leur route aux fugitifs égarés dans la forêt.

Tous les Indiens des Pays d'en-haut et la plupart des « domiciliés », à l'exception des Nipissings et des Abénaquis, avaient déserté aussitôt leurs brigandages commis. Sans prendre congé, contre tous les usages, ils s'embarquèrent furtivement, descendirent les lacs en forçant de rame et ne s'arrêtèrent qu'à Montréal, avec leurs guirlandes de scalps et leurs prisonniers. De ceux-ci, Vaudreuil, instruit par Montcalm des motifs d'un exode aussi précipité (1), devait racheter la majeure partie, sinon la totalité. En sorte qu'un petit nombre seulement d'Anglo-Américains disparurent, traîtreusement assassinés dans les bois ou emmenés captifs par les Peaux-Rouges du haut Canada qui brûlèrent l'étape de Montréal. De ces infortunés, traînés en esclavage dans les solitudes de l'Ouest, ou condamnés aux plus affreux supplices, on ne devait plus jamais avoir de nouvelles (2).

Quant à leurs compatriotes plus heureux, qui avaient pu regagner à temps le camp retranché, ils se trouvèrent sous la protection de la garde qu'on y mit au premier moment. Ils y furent bientôt rejoints par les trois cents Anglo-Américains que les interprètes, les officiers des contingents sauvages et « surtout les missionnaires » (3) avaient réussi à retirer des mains des Peaux-Rouges. On conduisit également soit au camp retranché, soit au fort dont on doubla les postes, les prisonniers que Montcalm fit enlever aux sauvages (4), ou que ceux-ci lui ramenèrent spontanément dans la soirée. « Ils

tant moins admissible que 400 Anglais seulement soient parvenus au fort Edouard, le 10, que ce chiffre concorderait assez mal avec les autres fournis par le jésuite.

(1) Montcalm lui envoya sur-le-champ un courrier pour le prévenir que « celles des nations, qui n'avoient pas voulu lui rendre les Anglois, étoient même parties contre l'usage sans prendre congé, et les emmenoient à Montréal. » (*Vaudreuil à Paulmy*, dans Dussieux, p. 248.)

(2) « Je n'ay pas seu que, de ceux qu'ils emmenèrent au-delà de Montréal, aucun ait jamais trouvé le moyen de regagner sa patrie. (Desandrouins, p. 110.)

(3) C'est Desandrouins qui souligne ainsi (p. 110).

(4) Malartic, p. 146.

n'avoient pas eu d'esprit », confessaient-ils, piteux ; mais maintenant « ils reconnoissoient leur faute » (1).

On n'épargna rien pour adoucir le triste sort de ces « rescapés ». C'était d'ailleurs le plus sûr moyen de dissiper leurs préventions à notre égard et de les convaincre de notre parfaite loyauté (2). Montcalm fit « racheter sur le champ tout ce qu'on put rassembler d'habits, pour équiper » les hommes que les Indiens avaient dépouillés ou qui avaient mis eux-mêmes leurs vêtements en loques, dans les halliers ou les ravins. A son exemple (3), les officiers français reçurent cordialement dans leurs tentes leurs collègues malheureux, les habillèrent avec leurs propres uniformes et partagèrent avec eux leurs maigres provisions de biscuit et de viande salée (4). Il semblait d'ailleurs imprudent de les renvoyer au fort Edouard, avant que l'on fût entièrement sûr des dispositions des Indiens. La plupart de ces derniers avaient disparu sans laisser de traces. Quant à ceux qui restaient, ils n'inspiraient qu'une très médiocre confiance (5).

(1) Malartic, *Ibidem*. — « [Montcalm] reprit aussi le même jour ou se fit rendre par les sauvages environ 400 Anglois. La plupart des Nations les lui ramenèrent avec les plus grandes soumissions et les plus grandes excuses de la part des chefs. » (*Vaudreuil à Paulmy*, dans Dussieux, p. 246.)

(2) C'est ce que dit — un peu naïvement peut-être — Desandrouins : « D'après les démonstrations de leur reconnaissance, nous avons lieu de croire qu'ils sont restés convaincus de notre innocence. D'ailleurs, combien de fois depuis lors, n'avaient-ils pas eu l'occasion d'user de représailles à notre égard, s'il leur fût resté quelques ressentimens contre nous ? »

(3) [Montcalm] a gardé chez lui le colonel Monrau, un L[ieutenant]-C[olonel] et deux autres officiers. MM. les officiers, à son exemple, se sont chargés des autres. » (Malartic, p. 147.)

(4) Au sujet des officiers de génie et de l'artillerie que François Picquet et ses confrères lui ramenèrent sains et saufs, mais dans un « pitoyable état », Desandrouins écrit : « J'emmenay ces pauvres infortunés dans ma tente ; je les habillay tant bien que mal, en quoi je fus aidé par les officiers d'artillerie françois [Monbeillard et Jacquot]. Je ne pus d'ailleurs les traiter que bien tristement avec des viandes salées ; et nous eussions été réduits à ne boire que de l'eau, si M. de Montcalm n'avoit eu l'attention de m'envoyer un bon baril de vin. Jamais générosité ne fut appliquée plus à propos ny mieux célébrée. » (P. 113.)

(5) Desandrouins raconte comment il surprit un sauvage rôdant

Une partie des Anglais s'était réfugiée à l'intérieur du fort. Le P. Roubaud rapporte qu'en y entrant, après le massacre, il vit accourir à lui une foule de pauvres femmes éplorées: « Elles se jetaient à mes genoux, dit-il, elles baisaient le bas de ma robe, en poussant de temps en temps des cris lamentables qui me perçaient le cœur. Il n'était pas en moi de tarir la source de leurs pleurs : elles redemandaient leurs fils, leurs filles, leurs époux dont elles déploraient l'enlèvement. » Un officier le prévint à ce moment qu'un Huron venait de rentrer au camp, rapportant un bébé de six mois dont le sort ne semblait pas douteux. Le missionnaire courut à la tente de l'Indien. Celui-ci tenait entre ses bras l'innocente victime, qui tendrement baisait les mains du ravisseur et jouait avec les colliers de porcelaine suspendus à son cou. Pour gagner plus sûrement le sauvage, le Jésuite fit aussitôt l'éloge de la nation huronne; mais l'autre, éventant avec son flair de vieux trappeur le piège de toute cette rhétorique, l'interrompit durement : « Je ne l'ai pas volé ; je l'ai trouvé à l'abandon dans une haie. Tu le veux, mais tu ne l'auras pas ! » Aucun argument ne réussit à vaincre l'obstination du Peau-Rouge ; il ne se laissa pas même séduire par l'offre d'une « grosse somme d'argent ». A la longue cependant, et après un mystérieux colloque avec d'autres membres de sa tribu, le sauvage finit par consentir à échanger l'enfant contre une chevelure anglaise. Le P. Roubaud vole au camp de ses néophytes et du premier venu sollicite cet étrange présent. Un Abénaquis délie son sac de guerre et lui donne le scalp désiré. Muni de cette dépouille hideuse et suivi d'un grand nombre de Canadiens et de Français curieux de savoir l'issue de l'aventure, le missionnaire revient en courant. «La joie me prêtait des ailes», écrit-il. — « Voici ton paiement! — Tu as raison», se contenta de dire le Huron impassible.» C'est

autour de sa tente pour piller ou pour insulter les officiers anglais, ses hôtes. Il courut lui-même un réel danger de la part de ce misérable à moitié ivre et eût peut-être été tué sans le secours que lui apporta la garde de Montcalm, prévenue à temps par un domestique. Exaspéré de tant d'insolence, l'ingénieur ne put s'empêcher d'adresser aux interprètes une verte mercuriale au sujet de l'indiscipline de leurs sauvages, et cela en présence du général qu'il oublia de remercier. « J'étois enragé », avoue-t-il.

bien une chevelure anglase, car elle est rouge ! » — « Je ne lui laissai pas le temps de revenir sur le marché, ajoute le P. Roubaud. Je pris sur le champ le petit malheureux. Comme il étoit presque nu, je l'enveloppai dans ma robe. Il n'étoit pas accoutumé à être porté par des mains aussi peu habiles que les miennes. Le pauvre enfant poussoit des cris qui m'instruisoient autant de ma maladresse que de ses souffrances. » L'excellent homme avait l'espoir de consoler la mignonne créature en la remettant en des mains plus expertes et plus douces. Il se rend donc au fort. Aux cris de l'enfant, des femmes accourent, les yeux brillants de joie ; mais, hélas ! aucune ne reconnaît le fils qu'elle cherche et toutes s'éloignent en pleurant. « Je ne me trouvai pas dans un mince embarras », avoue le missionnaire. Loin de toute « habitation », comment soutenir la vie d'un frêle nourrisson? Par hasard, un officier anglais vient à passer: il parle notre langue. Le Jésuite le supplie d'ordonner à quelqu'une des prisonnières de servir de mère à l'orphelin. Une femme s'offre enfin à lui rendre ce charitable office, si l'on veut en retour répondre de sa propre vie, de celle de son mari, et promettre de les faire tous deux conduire à Boston.

Sous la protection de trois grenadiers que Bourlamaque détache pour lui servir d'escorte, le P. Roubaud emmène aussitôt ses Anglais au camp des Canadiens, établi assez loin du fort, puisqu'il n'y parvint qu'au bout de « deux heures d'une marche pénible » (1). Il se flattait d'y « trouver des ressources » pour faire face à ses nouveaux engagements.

A peine la petite caravane touchait-elle « aux premières avenues du camp » qu'un cri perçant se fit entendre. « Etait-ce de la douleur? Etait-ce de la joie? C'était tout cela et plus encore, car c'était la mère qui, de fort loin, avait distingué son fils... Elle accourut avec une précipitation qui dénotait ce qu'elle était à cet enfant. » Elle le saisit avec une sorte d'emportement, comme si elle eût craint qu'on le lui ravît une seconde fois, le couvrit de ses baisers et de ses larmes. Cette

(1) Ce détail a son intérêt, puisqu'il explique l'arrivée tardive de Montcalm sur le champ du massacre.

femme croyait avoir perdu son mari ; en réalité, celui-ci se trouvait dans une casemate du fort, blessé d'un éclat de bombe. Le P. Roubaud crut devoir achever sa bonne œuvre en réunissant ces pauvres gens (1).

Le récit touchant du missionnaire a un épilogue aussi gracieux qu'émouvant : la femme anglaise, qui s'était obligée à servir de mère à l'enfant, reçut la récompense de sa charité. « La Providence lui ménagea, par l'entremise de M. Picquet, le recouvrement de son propre fils qui lui avait été injustement ravi (2). »

En rapprochant ce curieux renseignement de ceux que nous a transmis Desandrouins, il n'est pas malaisé d'entrevoir ce que fut le rôle de l'abbé Picquet dans cette matinée inoubliable du 10 août. Mais le supérieur de la Présentation était trop coutumier d'actes de dévouement, et d'un dévouement poussé jusqu'à l'héroïsme, pour qu'il soit nécessaire de relever ce que sa conduite eut, ce jour-là, de noble et de généreux. Au reste, s'il fut, selon l'expression de l'ingénieur, l'un des « plus zélés » et des « plus heureux », il ne fut pas seul à s'exposer à la fureur aveugle des sauvages. On sait déjà que plusieurs des nôtres furent blessés et que, depuis le général jusqu'aux simples grenadiers, tous ceux qui concoururent à la défense du convoi accomplirent noblement leur devoir.

Il paraît impossible après cela d'attribuer une attention quelconque aux calomnies dont plusieurs écrivains anglo-saxons ont pensé ternir la gloire de l'armée victorieuse et de son chef. Pour s'en prendre, comme on l'a fait, à Montcalm au point de vue moral, il faudrait prouver qu'il y eut de sa

« (1) Il ne manquait à leur bonheur que leur réunion : je crus la devoir à la perfection de mon ouvrage. Je repris donc la route du fort. Mes forces suffirent à peine pour m'y rendre : il était plus d'une heure après midi, sans que j'eusse pris aucune nourriture. Aussi tombai-je presque en défaillance en y arrivant. La politesse et la charité de MM. les officiers français m'eurent bientôt mis en état de continuer la bonne œuvre. » (Roubaud.)

(2) Nous aimerions à savoir comment l'abbé Picquet procura cette grande joie à la brave femme ; mais le P. Roubaud estimait sans doute que notre curiosité avait de quoi se satisfaire au récit abondant de ses propres aventures d'ailleurs intéressantes. Il n'a même pas signalé le sauvetage de Williamson !

part connivence tacite ou expresse dans la trahison des sauvages. Or, tout ce que l'on sait de son caractère et de ses actes avant la tragédie du 10 proteste hautement contre un pareil soupçon. Il avait fait agréer la capitulation aux Indiens dans une double assemblée, des chefs d'abord, puis de tous les sauvages, ce qui était la seule voie pratique à obtenir une manière de ratification du traité. Il avait décidé que, pour plus de sûreté, deux chefs par nation accompagneraient les Anglais. Il avait assigné une escorte et ordonné aux interprètes comme aux principaux officiers attachés aux Peaux-Rouges de suivre le convoi. Que pouvait-il de plus? Il avait lieu de croire que ses ordres seraient ponctuellement obéis et ne pouvait prévoir sinon l'attitude des chefs sauvages, au moins celle des officiers canadiens et des interprètes. Les précautions qu'on lui reproche après coup d'avoir négligés, il est à penser qu'à sa place ceux qui le critiquent si amèrement ne les eussent point prises davantage (1).

Assurément, après un malheur il est toujours facile de blâmer le chef responsable. Montcalm le savait bien : c'est pourquoi il engagea avec les généraux anglais, Webb et Loudon, toute une correspondance officielle (2).

« Telles ont été, conclut le P. Roubaud, les circonstances de la malheureuse expédition qui a déshonoré la valeur que les sauvages avaient fait éclater durant tout le cours du siège, et

(1) Trop souvent, dans ces guerres où les sauvages servaient d'auliaires aux Européens, comme plus tard aux Américains, des tueries pareilles ensanglantèrent les solitudes du Nouveau-Monde. Aux Etats-Unis,on n'a certainement pas perdu la mémoire du massacre de Frenchtown ou de la Rivière Raisin, en 1813. Le colonel américain Winchester et ses 750 soldats faits prisonniers furent torturés, brûlés, égorgés par les sauvages du général anglais Proctor. Le gouvernement britannique n'en récompensa pas moins Proctor et ses officiers, malgré les protestations de la population française du Canada (Miss Wright, *Voyage aux Etats-Unis d'Amérique*, trad. par Parisot, Paris, 1822, 2 vol. in-8°, t. I, p. 318).

(2) Montcalm prévoyait que le gouvernement anglais s'autoriserait du massacre pour violer lui-même la capitulation et refuser l'échange convenu des prisonniers. Il n'est pas inutile de relever cette coïncidence : le 8 septembre 1757, Cumberland se rendait à Closterseven ; la capitulation fut désavouée par le roi George avec une désinvolture toute semblable.

qui nous a rendu onéreux jusqu'à leurs services. Ils prétendent la justifier, les Abénaquis en particulier, par le droit de représailles, alléguant que plus d'une fois, dans le sein même de la paix, ou dans des pourparlers tels que ceux de l'hiver passé, leurs guerriers avaient trouvé leurs tombeaux sous les coups de la trahison dans les forts anglais de l'Acadie (1)... Les sauvages sont donc seuls responsables de la violation du droit des gens. Et ce n'est qu'à leur insatiable férocité et à leur indépendance qu'on peut en attribuer la cause. »

Cette dernière réflexion, assurément fort juste, ne fait-elle pas néanmoins remonter la responsabilité de la catastrophe beaucoup plus haut que le missionnaire ne pensait? L'auteur, plein de préventions d'ailleurs, des *Mémoires sur les affaires du Canada* n'a pas hésité à mettre en cause le marquis de Vaudreuil : « Cette action passe pour détestable, écrit-il, et elle l'est en effet. Mais il ne faut l'attribuer ni à M. de Montcalm, ni ni aux autres généraux (2), mais au peu de discipline que M. de Vaudreuil mettoit parmi les sauvages ; il leur permettoit tout, qualité qu'il avoit hérité de son père, comme de les croire absolument nécessaires. On les voyoit courir dans Montréal, le couteau à la main, menacer un chacun et souvent faire des insultes. Lorsqu'on s'en plaignoit, il ne disoit rien. Bien loin, après ce coup, de leur en avoir fait des reproches et de leur en avoir fait sentir les inconvénients, ils les accabla de présens, dans la persuasion où il étoit que leur cruauté seroit ralentie (3). »

Bien que cette critique de la politique suivie par le gouver-

(1) « Je regarde comme un vrai malheur d'avoir eu avec moi les Abénaquis de Panaouské en Acadie, qui avoient cru avoir à se plaindre de quelques mauvais traitements. » (*Montcalm à Loudon*, 14 août 1757

(2) En effet, Montcalm et ses lieutenants firent, comme on l'a vu, tout leur possible. Aussi, en 1759, Bougainville déclarait-il au colonel Barré que, sur ce chapitre, les Français se tenaient pour justifiés aux yeux de l'Europe (Cf. W. Kingsford, t. IV, p. 259). Gérald Hart luimême avoue (*The Fall of New-France ;* Montréal, Drysdale, 1888, p. 77-78), que de l'aveu de plusieurs historiens anglais, on ne peut rien leur reprocher. Et il renvoie à Mante (p. 95-97) et à Bradley (*Wolfe*, London, Macmillan, 1895, p. 156).

(3) P. 97.

neur vis-à-vis des sauvages ne manque point d'un certain fondement, on l'estimera beaucoup trop sévère. S'il fallait établir toutes les responsabilités engagées dans cette triste affaire, on serait sans doute fort embarrassé, car il ne semble pas douteux que les victimes elles-mêmes, ou plus justement certains de leurs chefs, aussi imprévoyants que pusillanimes, en assumèrent de grandes. Au fond, on était surtout coupable de part et d'autre de faire la guerreavec des monstres pour alliés ; de part et d'autre on en subissait le châtiment.



Webb avait reçu les renforts qu'il attendait (1) ; il n'osa point cependant s'aventurer sur les bords du lac Saint-Sacrement. L'échec du généralissime lord Loudon en Acadie (2) et la capitulation de Munro produisirent une impression de véritable terreur dans les colonies britanniques (3). Aussi l'ar-

(1) Ces renforts étaient de 2.000 hommes. On sait déjà que Webb comptait envoyer 1.000 hommes au secours de fort George « avec 150 sauvages conduits par le colonel Johnson » (Malartic, p. 147). V. ci-dessus, p. 317, note 2.

(2) La lenteur de Loudon rendit inutiles les formidables armements que l'Angleterre avait mis à sa disposition pour prendre Louisbourg. Halifax regorgeait de navires ; mais au lieu de donner l'ordre d'appareiller, le général faisait planter des légumes sous les bastions de la forteresse : « Le jardinier qui nous commande, disaient ironiquement les officiers, veut bombarder Louisbourg avec des navets ! » Lorsque Loudon se décida à partir, il apprit que Dubois de la Motte venait de ravitailler notre grand port du Cap-Breton. Il lui fallut revenir à New-York. C'est alors qu'il apprit les événements de William-Henry Heureux de dissimuler sa confusion sous le masque de la colère, il écrivit à Webb de tenir les Français en échec derrière ses lignes, ajoutant qu'il s'avancerait en personne avec des forces suffisantes pour changer la défaite en victoire et laver dans le sang les meurtres commis sur les bord du lac Ontario et du lac George. En débarquant à New-York, le 31 août, il apprit la retraite de l'armée française : ce qui acheva de le décider à rejoindre son lieutenant au fort Edouard (Casgrain, p. 121, Mame).

(3) Dès le 10 août, le commandement d'Albany écrivait au gouverneur du Massachusset : « Pour l'amour de Dieu, sauvez la province ; New-York même va tomber. Sauvez le pays. Empêchez la ruine de la puissance anglaise sur ce continent. » (Cité par Martin, *Op. cit.* p. 137). Un sauvage de l'armée de Montcalm, raconte le P. Roubaud, poussa

mée française ne fut-elle pas inquiétée durant les jours qui suivirent la prise du fort. Montcalm ne pouvait songer à poursuivre ses avantages et à marcher immédiatement sur Lydius ; le départ de la plupart des Indiens, la nécessité de renvoyer les miliciens à leurs récoltes déjà mûres, l'extrême difficulté de faire un portage de six lieues, sans bœufs ni chevaux, avec des troupes réduites et fatiguées par une pénible campagne sous les grosses chaleurs, lui faisaient un devoir de borner là sa brillante offensive (1).

Le matériel de siège, les munitions de guerre et les vivres furent immédiatement embarqués pour le Portage. Presque toutes les troupes furent employées soit au transport des prises, soit à la démolition du fort et du camp retranché (2). Du 10 au 15 août, toutes les casemates furent éventrées et comblées, les murailles démolies, les ouvrages de fortification rasés au ras du sol. Ce fut alors que l'on se rendit compte de l'importance des pertes de l'ennemi : on trouva des souterrains remplis de morts (3). Les bois de construction et les énormes pieux des remparts, entassés pêle-mêle avec les cadavres, formèrent un immense brasier dont les lueurs sinistres éclairèrent pendant plusieurs nuits ces rives désormais tristement fameuses.

Le 15, jour de l'Assomption, le lieutenant-colonel Munro et tous les Anglo-Américains que Montcalm avait repris aux

« la témérité jusqu'à aller enlever les prisonniers presque aux portes d'Orange, sans qu'on l'ait inquiété ni dans son expédition, ni dans sa retraite. »

(1) C'est ce que dit Bougainville, dans son rapport (Dussieux, p. 237) et son *Journal* (11 août 1757). L'aide-de-camp de Montcalm se plaint également du « défaut des munitions de guerre et de bouche ». Cela paraît exagéré au lendemain de la capitulation. En effet, malgré le pillage, les provisions trouvées dans le fort étaient assez considérables pour nourrir l'armée pendant un mois et demi ; de même pour les munitions. — Bougainville rejette d'ailleurs la responsabilité de cet arrêt forcé sur Vaudreuil qui, dans l'intérêt du munitionnaire Cadet et de la « Grande-Société », avait différé jusqu'en juillet la recherche des grains et par là même retardé de six semaines l'ouverture de la campagne.

(2) V. Roubaud et Malartic, p. 148.

(3) « Pour notre perte, elle consista dans 21 morts, dont 3 sauvages, et environ 25 blessés. » (Roubaud.)

sauvages ou qui s'étaient spontanément réfugiés dans notre camp, partirent vers dix heures, traînant à leur suite la pièce de canon qui leur était due. Le convoi comprenait près de cinq cents personnes. Deux compagnies de grenadiers avec la compagnie franche, soit environ 250 hommes, aux ordres du capitaine de Poulhariès, les escortèrent jusqu'au ruisseau sur le bord duquel ils devaient être remis à un détachement d'égale force envoyé par le général Webb (1).

Le même jour, François Picquet remonta en bateau pour gagner le Portage et Carillon, où l'on devait s'arrêter deux jours, et de là Montréal. Le temps avait brusquement changé : le ciel était chargé de gros nuages ; il pleuvait par larges ondées et il faisait froid. De grandes ombres, flottant à mi-hauteur des montagnes, jetaient sur le lac comme un voile de deuil. Le voyage ne fut guère marqué que par la succession des orages et des tempêtes : une des berges faillit être submergée avec tout son équipage.

La compagnie des autres missionnaires et de quelques officiers rendit ces épreuves plus légères au supérieur de La Présentation. Parmi ses compagnons de route se trouvait le capitaine Fesch, du Royal-Américain. Ce galant officier, Suisse d'origine, avait servi la France avec distinction avant de se lier aux Anglais « par une fidélité digne de tous les éloges » (2). Charmé de sa belle tournure et de sa joyeuse humeur, Montcalm l'avait demandé à Munro pour l'envoyer à Vaudreuil, non point précisément en qualité d'otage, mais comme un témoin de l'exactitude et de la diligence avec

(1) V. *Montcalm à Webb, Vaudreuil à Paulmy* (dans Dussieux, p. 239 et 246 ; Malartic, p. 149 ; Desandrouins, p. 111 ; Roubaud.)

(2) L'expression est du P. Roubaud qui ajoute : c'est « un des plus honnêtes hommes qu'on puisse trouver. » Fesch était venu, le 9, à la tranchée avec le lieutenant-colonel Young pour y traiter la reddition du fort George. Il nous aborda d'un air « délibéré, raconte Desandrouins, comme si nous eussions été d'une garnison voisine. ». Comme on s'apitoyait sur les privations et les souffrances des assiégés : « Pour moi, dit gaiement le capitaine, depuis le moment où vous avez paru, je n'ai pas même pris le temps de me donner un coup de peigne. Je suis honteux de paraître ainsi devant vous, Messieurs les Français. Il est vrai que j'ai voulu savoir auparavant à qui appartiendrait ma chevelure. »

lesquelles nous entendions remplir nos obligations envers les défenseurs du fort George (1).

A Montréal, le gouverneur négociait avec les sauvages la délivrance des prisonniers qu'ils avaient ramenés avec eux. Un courrier de Montcalm l'avait renseigné sur la perfidie de nos alliés. Il les réprimanda sévèrement pour l'infraction qu'ils avaient osé faire aux articles de la capitulation, sans souci de leur parole et de notre propre honneur. Ils s'excusèrent en rejetant la faute sur les « domiciliés ». Etait-il possible, dans une ville dégarnie de troupes régulières, d'obtenir d'autorité la liberté des Anglo-Américains capturés si déloyalement? On pouvait peut-être essayer de prendre les Indiens par la famine, ou plutôt par la soif. En tout cas, c'était leur donner une grande preuve de faiblesse que de racheter à l'amiable de prétendus prisonniers sur lesquels ils devaient reconnaître n'avoir aucun droit (2). C'est pourtant à ce moyen que recourut Vaudreuil. Il en coûta cher au roi : deux barils d'eau-de-vie pour chacun des Anglo-Américains délivrés. Et ils y étaient près de quatre cents ! (3) Montréal devint alors le théâtre d'ignobles bacchanales. On annonce aux Indiens, rapporte Bougainville, « qu'il faut qu'ils rendent ces Anglais pris injustement et qu'on les leur paiera deux barils d'eau-de-vie pièce. Mais ce rachat se fait nonchalamment. Les Canadiens leur achètent les dépouilles des Anglais. Pour de l'eau-de-vie ils font de très bons marchés, et cette liqueur, le dieu des sauvages, abonde dans leur camp. Ils se saoûlent ; et les Anglais, restés dans les cabanes, meurent cent fois le jour. Le 15, à deux heures après-midi, en présence de toute la ville, ils en tuent un, le mettent à la chaudière et forcent ses malheureux compatriotes à en manger (4). »

(1) *Vaudreuil à Paulmy* (Dussieux, p. 247).

(2) Vaudreuil racheta également les Anglais pris à l'affaire du 25 juillet et qui, ceux-là, appartenaient aux Indiens d'après les lois de la guerre. Le cas n'était donc pas le même et Bougainville a raison de s'indigner de la faiblesse du gouverneur qui, dans d'autres circonstances, sut faire montre de plus d'énergie. (Cf. M. de Kérallain. *La Jeunesse de Bougainville*, p. 88)

(3) Tous ceux qui furent emmenés à Montréal. M. le marquis de Vaudreuil les racheta fort cher et les renvoya à Boston. » (*Journal* de Lévis, p. 102.)

(4) *Journal*, du 12 au 31 août.

L'abbé Picquet arriva heureusement trop tard pour être témoin de ces scènes hideuses, mais assez tôt cependant pour contribuer à hâter le double départ de nos terribles auxiliaires (1) et des Anglo-Américains qu'un bâtiment, armé en paquebot, transporta de Québec à Halifax (2).

Le 16 août, Royal-Roussillon et Béarn s'étaient embarqués sur le lac George, dès six heures du matin ; le reste de l'armée partit à son tour vers midi. Deux jours après, Lévis dressait sa tente à la Chute et Montcalm au Portage ; Bourlamaque occupait son ancienne position de Carillon. Le lendemain, toutes les troupes furent appelées sous les armes, et un *Te Deum* d'actions de grâces fut chanté dans les trois camps.

A cette heure, sur la rive méridionale du lac Saint-Sacrement, il ne subsistait plus rien qu'un monceau de ruines fumantes de ce qui, une semaine auparavant, était le fort George. Tout bruit de guerre s'était éteint sur ce coin de terre tragique. Les détonations de l'artillerie, le crépitement de la fusillade, les hurlements des sauvages, les appels désespérés des blessés, le gémissement des agonisants avaient fait place au morne silence des grands bois, seulement interrompu par l'éternelle plainte des eaux déferlant sur les rochers.

Notre triomphe paraissait complet et définitif. C'était à vrai dire un moment glorieux pour la Nouvelle-France. Les Anglais n'avaient plus aucun poste ni au bord des Grands Lacs, ni dans la vallée de la Belle-Rivière, ni sur les rives du Saint-Sacrement. Et cependant Fort George marquait une étape, la dernière, dans l'expansion victorieuse des soldats de Montcalm, désormais réduits à défendre pied à pied le sol de notre colonie contre un adversaire de plus en plus puissant.

(1) Après la délivrance des prisonniers, Vaudreuil congédia les Indiens en leur distribuant des présents, seul moyen de les empêcher de passer à l'ennemi. Ces présents consistaient en un équipement complet pour chaque guerrier, selon son rang, outre ce qu'on appelait les présents du village, c'est-à-dire tabac, vermillon, tavelle et eau-de-vie.

(2) « Je viens d'armer un bâtiment en paquebot et de les envoyer à Halifax avec le capitaine Fesch. Il ne me reste plus de cette garnison qu'un capitaine blessé et environ 50 malades, dont j'aurai grand soin en attendant qu'ils soient en état d'être envoyés. » (*Vaudreuil à Paulmy*, Dussieux, p. 247.)

(*A suivre*). André CHAGNY.





Contre-Coup des Idées féministes sur l'union conjugale

Le Code civil conçoit le Mariage — ou plutôt le concevait jusqu'à ces dernières années — comme un attelage à deux, où il faut nécessairement que l'un des chevaux dirige l'autre, autrement l'une des deux montures tirerait à hue, l'autre à dia.

Telle était l'antique conception du mariage. Elle était fondée sur ce qui paraissait être la loi de nature interprétée par le bon sens. Nulle arrière-pensée de « tyrannie » n'y avait présidé. Elle s'était imposée d'elle-même ; et, sans qu'aucun accord fût jamais intervenu entre les « mâles » des diverses races et des diverses époques, elle étendait son empire à peu près dans le monde entier. En échange d'une subordination purement théorique, la femme recevait de cette sage loi protection, sécurité, dignité.

Le Code civil, qui est, on l'oublie trop souvent, la *résultante* des usages et des coutumes séculaires, faisait donc du mari un simple agent d'orientation. Il lui avait donné ce rôle, parce que le mari est généralement plus âgé, plus mûri par l'expérience, plus propre à l'action extérieure (1). Il n'y avait, dans une

(1) M. René Doumic, dans ses pénétrantes conférences sur George Sand, professe une opinion encore plus « réactionnaire » que celle que j'exprime ici. Il a fait applaudir la tirade suivante :
« Un mari doit être le *chef*, et, je n'hésite pas à le dire, le *maî-*

telle organisation, rien de désobligeant pour l'amour-propre féminin, qui maintenant s'excite sur l'article 213. Qui s'excite sans unanimité, mais avec des dissonances dont voici les plus remarquables. Je les emprunte à l'espèce de « referendum » qu'en décembre 1908 M. Alcanter de Brahm organisa parmi les plus notoires de nos femmes de lettres sur la question de la suppression ou du maintien de l'article 213.

Mme Alphonse DAUDET : J'aime ce texte : « Le mari doit protection à sa femme, et la femme obéissance à son mari », car il résume ce que chacun doit attendre de l'autre, dans la tendre association du mariage. Oui, le mari étant le plus fort, le mieux armé pour la vie, doit protéger sa femme ; et la femme comprendre que deux volontés, parfois divergentes ou contraires, ne peuvent mener à un but ! Alors, elle doit se soumettre ; à moins que digne elle-même de diriger, elle voie abdiquer en ses mains celui qui pourrait être son maître !

« Mais la formule est bonne, et pour qui sait la comprendre, elle résonne dans la triste salle des mairies avec une grâce ancienne et toute française, et rassure le craintif émoi des épouses.

« Changer cela, pourquoi? Et en l'honneur de quel féminisme égaré? Mme Alphonse DAUDET.

Mme DE BAYE : Mme la baronne de Baye, poète de talent, comme Mme Alphonse Daudet, se range également à cet avis, en invoquant les sources sacrées et lointaines de l'hymen :

« L'article 213 du Code civil ne fait que traduire les sentiments dans lesquels s'unissent la plupart des époux. Plus tard, le mari *doit* mériter l'obéissance de sa femme, et la femme, la protection de son mari.

« L'éducation des enfants semble résulter presque toujours nécessairement d'une entente commune.

« Un changement légal sera sans influence sur des habitudes aussi anciennes que le monde.

tre; car la vie est une lutte continuelle, et celui qui a assumé la tâche de défendre une famille contre tous les dangers qui la menacent de dissolution, contre tous les ennemis qui rôdent autour d'elle, ne peut mener à bien cette tâche de protection que s'il est investi d'une juste autorité. » (Conférence du 3 févr. 1909.)

« Le premier et le plus saint asile de la femme, disait *le Ramayana*, quinze cents ans avant notre ère, est celui qu'elle trouve près de son époux. »

« L'opinion de *Sitâ de Vidéhaine* est restée celle de toutes les jeunes filles honnêtes. « Baronne DE BAYE. »

Mme Stanislas MEUNIER : « 1. Je crois que le peuple ne prendra pas garde à l'abrogation d'un article dont ne tiennent pas compte les mauvais ménages et qui ne gêne pas les bons.

« 2. En principe, la suppression des deux devoirs qui sont d'ordre naturel, et dont la civilisation n'a fait que diminuer l'utilité, achèvera de démolir le mariage déjà si ébranlé par le divorce.

« Quant à la cohabitation et à l'éducation des enfants, un vaudevilliste dirait que pour départager deux conjoints ayant voix égale, il faudrait en introduire un troisième dans le ménage. Je ne suis pas vaudevilliste, et je me console de tous ces changements inquiétants, en me disant que le prêtre restera pour rappeler les devoirs, le notaire pour sauvegarder les intérêts. « .Mme L. Stanislas MEUNIER ».

Dans la pensée du législateur ,« protection » veut dire que l'homme doit recevoir sa femme dans son domicile, et « obéissance », que la femme doit habiter ce domicile. Rien de plus. Le législateur s'est montré si équitable qu'il accorde aussi bien à la femme le droit de se faire ouvrir *manu militari* le domicile conjugal qu'à l'homme le droit de l'y ramener par la force, si elle le déserte. Ainsi le droit de contrainte est au service des deux époux indistinctement.

Or les féministes ont faussé le mécanisme de cette balance. Ils ont forcé le sens des mots « protection » et « obéissance ». Ils en ont fait des synonymes d'arbitraire et de servage. Et, d'après le principe que l'on crée un fait à force d'en parler, ils ont créé cette légende du despotisme et de l'assujettissement. Jusqu'à la loi Naquet, personne ne se doutait en effet que la femme fût « esclave ». Depuis des milliers de siècles la terre tournait, et personne ne s'était aperçu qu'en tournant elle grinçât, comme une girouette mal graissée. « Protection, obéissance », c'étaient là de petites amphores symboliques et pleines d'eau claire, dans lesquelles les féministes ont versé des liqui-

des âcres qui ont corrodé les récipients et empoisonné le breuvage. Et c'est ainsi que, pour changer de métaphore, l'article 213 est devenu le tremplin d'où les féministes s'élancent à l'assaut de la tradition sociale.

— Mais il y a, en outre, l' « autorisation maritale » qui constitue bien un privilège de l'homme et lui donne une prépondérance.

— Cette « autorisation » est motivée par les intérêts des tiers... et par les intérêts de la femme elle-même. D'ailleurs, pour chaque « espèce », la femme peut recourir au tribunal, si elle estime que le mari fait un usage excessif de son droit. Au point de vue légal, le pacte conjugal peut donc être considéré comme le modèle des contrats.

* * *

Qu'est-ce donc qui a posé, et avec une telle acuité, cette question du remaniement du chapitre du Mariage? La cause de cette agitation doit être cherchée dans cet *individualisme* exaspéré qui, sous la poussée de la démagogie, apparaît, de plus en plus, à notre humanité désorbitée comme la fin, le progrès et le remède.

Qu'est-ce en effet que la restauration du divorce? Une revanche de l'individu contre le corps social ; disons mieux : un empiètement du particulier sur le général. Si je divorce, j'immole la moralité publique à mon égoïsme. Je fais prédominer ma volonté ou mon caprice sur l'intérêt de tous. Le divorce est anti-social au premier chef.

Jamais un Parlement qui eût été bien imbu des principes politiques n'eût autorisé une pareille dérogation à la loi commune. Si « ce qui n'est point utile à la ruche ne peut être utile à l'abeille » (Marc-Aurèle), à plus forte raison ne doit-il pas être *permis* à l'abeille.

Tel ne fut pas l'avis des féministes. Cette sorte de gens s'entête à vouloir nous faire légiférer sur les cas particuliers. Dans les discussions, ils sont là qui exhibent triomphalement de petits scandales isolés, des abus exceptionnels... qu'ils

tirent le plus souvent de leur propre et fâcheuse histoire, et dont ils s'autorisent pour réclamer la refonte du Code civil. L'adage « de minimis non curat praetor » n'est pas fait pour eux, n'est pas connu d'eux. Bientôt on ne dira plus : ignorant comme un maître d'école, mais, ignorant comme une féministe. C'est leur ignorance en effet qui nous force à « sortir » un tas de lieux communs que nous croyions qui faisaient partie du patrimoine intellectuel et moral à nous légué par les ancêtres. Récrivons donc ces fortes paroles du vieux Caton de Tite-Live, trop mises en oubli : « Nulla lex satis commoda omnibus est : id modo quaeritur, si majori parti et in summam prodest. » (liv. XXXIV, chap. 2 à 4).

A une séance du dernier congrès féministe, j'écoutais une Mme X... qui faisait une charge à fond contre le mariage, cette institution « vermoulue ».

Ce pelé, ce galeux, d'où nous vient tout le mal.

La dame y mettait un ton d'âpreté qui ne pouvait procéder que d'une rancune personnelle. Effectivement une voisine, qui apparemment cherchait quelqu'un à qui communiquer son enthousiasme, me chuchota à l'oreille d'un air triomphant : « — Hein? c'est tapé! Et vous savez? c'est son histoire qu'elle raconte là ! »

L'officieuse bonne femme me disait cela pour m'inspirer confiance ! Elle ne réussit qu'à me rappeler le « bon Père » des *Provinciales*, qui donne si ingénument la comédie à ses propres dépens.

* * *

Peu importe d'ailleurs la cause de la « revendication » féministe contre le Mariage. C'est le *sens* dans lequel elle s'exerce qu'il est important de noter.

Eh bien ! le but, avoué ou secret, des féministes, est de remplacer l'ancienne morale dont le mariage indissoluble était le produit, par cette « morale » qui s'étale dans une pièce de théâtre contemporaine, *Le Lys*, de M. Wolff, ou dans le traité sur le mariage de M. Blum. En d'autres termes, *l'amour libre*

est l'aboutissement direct de la campagne menée par les « élargisseurs » du divorce.

Sans être plus anti-sémite qu'il ne sied à un homme affranchi des préjugés de race ou de religion, on peut trouver que cela fait tout de même beaucoup de Juifs qui donnent à un pays catholique des leçons de vertu (1). Serait-ce par hasard qu'ils voudraient insidieusement précipiter notre décomposition morale? Car je constate que rien n'est plus rigoureux que l'esprit de famille des Juifs et que donc ces messieurs semblent se faire les propagateurs de certaines gales dont ils se gardent, quant à eux, soigneusement. On dirait qu'ils soulagent leur jalousie contre cette société à laquelle ils ne parviennent pas à s'assimiler. Rien ne devrait être plus suspect à des réformateurs que l'appoint et l'appui venus d'Israël.

Mais les féministes ne sont pas difficiles sur le choix de leur alliés. D'ailleurs eux-mêmes pratiquent à force cette tactique, ce sophisme de réclamer pour autrui des « droits » dont ils ne voudraient pas pour eux-mêmes. C'est le triomphe de la morale « individualiste ». Vous voyez, par exemple, des féministes qui, ayant beaucoup de correction dans leur vie privée et jouissant d'une réputation irréprochable, n'hésitent pas à faire chorus, par esprit de parti, avec les « consœurs » impudiques qui vocifèrent : Vive l'amour libre ! Il n'y a que ça de vrai ! — Dans un autre ordre d'idées, vous verrez des écrivains féministes qui, pour leur part, écrivent correctement et savent leur langue, vous les verrez, dis-je, qui se font les excuseurs de toutes les fautes de français et d'orthographe de leurs « consœurs » moins privilégiées et qui déclarent que le style, ça n'a pas d'importance et que,

Quand on se fait entendre, on parle toujours bien.

N'empêche que ces bienveillantes personnes se gardent bien d'imiter les Avril de Sainte-Croix, les Auclert, les Renooz, les Martial. La polémique féministe fait ainsi flèche de tout bois. Fermons cette courte parenthèse et revenons au fond du débat.

Le mariage passait jusqu'ici pour la « pièce » (Montaigne)

(1) Ajoutons-y les Taddée Natanson, les Bernstein, les Nozière, les Gustave Kahn, tous distillateurs de corruption savante.

nécessaire et maîtresse de l'édifice social. Le mariage paraissait la principale sauvegarde de la femme. Il semblait qu'on ne pût ébranler la famille sans menacer la société elle-même. La famille était considérée comme l'organe par lequel s'opérait le passage de la vie purement animale à la vie sociale proprement dite. C'était « l'intermédiaire spontané entre l'égoïsme et l'altruisme ». (Auguste Comte). Les féministes eux-mêmes — je parle de cette catégorie de féministes qui ne reculent pas devant la contradiction — acceptaient cette manière de voir. Ainsi j'ai sous les yeux une ignoble petite brochure publiée sous les auspices du Grand-Orient et rédigée en effet dans un français de « maçon ». C'est imprimé à Bruxelles et cela s'appelle : *Le rôle de la femme*, conférence faite à la Loge « Le lien des peuples ». Or, son auteur, le docteur Henri Fischer, écrit presque à chaque page des formules comme celle-ci : « Le mariage *libère* la femme..... Le seul moyen pour une jeune fille française d'être libre est de se marier... le mariage lui assure un rôle prépondérant dans la famille et dans la société (1)... Par ce seul moyen, toujours efficace, elle décide du sort des enfants, du choix des relations, et souvent du *bulletin de vote*. Elle ne cède aucun de ses droits, ne sacrifie aucune des ses libertés, et *prend* prétexte au contraire de chaque liberté qu'on lui laisse *prendre* pour *l'*affirmer bientôt comme un droit... » Le docteur Fischer veut d'ailleurs restaurer la polygamie et pense que « tout a été combiné pour faire du mariage un événement *dont nulle femme sincèrement honnête ne peut se souvenir sans honte* ». Comment tout cela se concilie-t-il dans l'esprit de cet étrange « docteur »? Je n'en sais rien et ce n'est pas mon affaire de le rechercher. Ce violent adversaire de la religion, de toutes les religions, qu'il déclare « stupides », explique qu'il est urgent pour l'homme aussi bien que pour la femme d'extirper radicalement la religion et que telle sera « la victoire que l'homme aura remporté (*sic*) sur ses *instincts ataviques bestiaux* (sic) ».

(1) Molière, le poète, le peintre *objectif* par excellence, nous montre la famille française dominée par la femme. Or cette situation n'a fait que croître depuis lors. C'est donc que la doctrine qui tend à « prendre la *défense* de la femme » est une véritable *imposture*.

Ne retenons de tant d'incohérence et de grossièreté que cette affirmation : « Le mariage *libère* la femme », et plaisons-nous à réunir dans une accolade ce haineux mais obscur franc-maçon et, par delà les temps, le tribun de la plèbe, L. Valérius, un *féministe*, s'il vous plaît, qui disait que tout l'avenir des femmes était dans le mariage et que « ipsae libertatem quam viduitas et orbitas facit detestantur. » (Tite Live, *lib.* XXXIV, ch. V *sqq.*)

Si donc le mariage « libère » la femme et si la liberté que célibat ou veuvage procurent à la femme n'est pas un bien pour elle, comme ils sonnent faux tous ces cris de détresse que pousse l'Eve moderne pour être mariée à un homme qui a droit à son « obéissance » ! Quelle vieillesse se prépare Christiane de Magny, l'héroïne du *Lys* (1), qui se donne à un peintre marié, plutôt que de continuer à mener une vie obscure et besoigneuse ! Au lieu de l'estime et du respect succédant à l'amour, puisque l'amour passionné n'a qu'un temps, elle n'aura que délaissement et mépris quand l'âge des folles aventures sera passé.

> Enfin me voilà vieille, *il* me laisse en un coin
> Sans herbe !

c'est-à-dire sans « galette », comme disent en leur langage ces créatures. Voilà le sort qui l'attend et voilà l'étrange thèse qu'un auteur dramatique vient de faire applaudir à un public qu'on peut bien déclarer après cela mûr pour toutes les gangrènes sociales. Dans son éhontée apologie de l'instinct, M. Wolff va encore plus loin que MM. Margueritte et que M. Blum. Ce dernier en effet considère le mariage comme une expérience tardive qui doit couronner toutes sortes d'essais « loyaux », toutes sortes d'expertises pratiqués antérieurement. M. Wolff va plus loin en ce que l'amant de sa Christiane est marié, et marié sans possibilité de divorce. Sa thèse n'est donc

> Qu'un de ces lieux communs de morale lubrique

(1) Joué au Vaudeville en décembre 1908. Auteurs : MM. Wolff et Boncour.

que les perfides doctrinaires de l'émancipation mettent sous le nom d' « élargissement » du mariage.

Ce qui résultera de ces infâmes théories se laisse prévoir aisément : l'amour ramené à une fonction purement physiologique comme le boire et le manger, l'homme ravalé au rang de l'animal — rappelez-vous ce que le docteur Fischer nous disait plus haut des instincts *bestiaux* —. Enfin c'est la *faillite de l'amour* que prononcent les féministes. Car est-il besoin de dire que *Le Lys* a été acclamé dans tous les milieux féministes ? Il m'a été donné d'assister à une conférence, à un dithyrambe plutôt, lu sur cette pièce par une jeune fille de vingt ans — qui d'ailleurs zézayait en lisant — et qui ne faisait guère honneur au lycée Fénelon d'où elle sortait. Au premier rang des spectateurs se trouvait la mère de la « conférencière » (1), femme à l'air respectable et aux cheveux blancs. Mais Mme Cardinal aussi a l'air respectable ! Cette mère de « conférencière » était enthousiasmée du « succès » de sa fille et épanchait sa jubilation sur ses voisins. — Hein? comme je l'ai bien fait instruire ! Ah ! elle ira loin, ma petite gaillarde !

Oui, vénérable matrone, elle « ira loin ». De cela vous pouvez être assurée. Une jeune fille de vingt ans, qui est déjà pleine de mépris pour les « vaines formalités du mariage », comme elle disait, cela promet en effet !

Voilà comme infectant cette simple jeunesse.

des mères féministes, mères plus dénaturées que si elles s'étaient fait avorter ou avaient précipité leur enfant dans une fosse d'aisances, contribuent de leur propre substance à nourrir le cancer social qui nous ronge. Qu'il avait raison, ce grand Barbey d'Aurevilly qui fut en son temps le *tombeur* du bas-bleuisme mais qui, hélas ! n'en aura pas été le *tombeau*, qu'il était clairvoyant quand il écrivait que « notre vieille civilisation matérialiste et athée en est à ses derniers râles et à ses dernières pâmoisons » et que « ce temps n'est plus explicable qu'à la pathologie » !

(1) Dans les groupes féministes, on appelle « conférencière » toute personne qui lit à haute voix des papiers. L'essentiel est qu'il y ait beaucoup de papiers et que la voix soit indistincte.

* * *

Nous venons de voir quelle fut la *cause* de la campagne féministe contre le Mariage et ensuite quel en est le *but.* Il est intéressant aussi d'en examiner le *prétexte.*

Le grand argument des féministes pour attaquer le Mariage et, sur ses ruines, hisser le Divorce élargi, préludant ainsi à une restauration de la polygamie des époques primitives, c'est l'*infidélité de l'homme.* Oui, voilà tout ce que nos émancipatrices ont trouvé pour secouer le « joug du mariage » ! Et l'*infidélité de la femme?* Dans ces diatribes d'un sentimentalisme renouvelé de George Sand il n'en est jamais question. On dirait que seul l'homme est parfois « infidèle ». Les féministes ne remarquent pas que la grande, l'unique raison qu'eut George Sand d'être — momentanément — féministe, c'était qu'elle n'aimait pas son mari. Une fois soulagée par la publication de *Indiana*, *Valentine*, *Jacques*, George Sand revint à sa nature propre, qui était le bon sens.

Elle écrivit alors pour *le Monde*, à la prière de Lamennais, ses fameuses *Lettres à Marcie* (1). Elle y prodiguait de sages conseils aux « Vésuviennes », elle disait aux devancières de cette Ellen Key (2) dont on connaît les théories subversives :

Les femmes crient à l'esclavage : qu'elles attendent que l'homme soit libre !... En attendant faudra-t-il compromettre l'avenir par l'impatience du présent ?... Il est à craindre que les vaines tentatives de ce genre et les prétentions mal fondées *ne fassent beaucoup de tort à ce qu'on appelle aujourd'hui la cause des femmes.* Les femmes ont des droits, n'en doutons pas, car elles subissent des injustices. Elles doivent prétendre à un meilleur avenir, à une sage indépendance, à une plus grande participation aux lumières, à plus de respect, d'estime et d'intérêt de la part des hommes. *Mais cet avenir est entre leurs mains.*

Autrement dit : *le triomphe du féminisme serait la cause de la perte des femmes.*

(1) J'en ai cité plusieurs passages dans *Au cœur du féminisme.*
(2) L'auteur d'un livre sur le *Mariage.*

Les féministes oublient que c'est *la femme* qui, en France, du moins, est le plus souvent cause de cette « infidélité » du mari. Oui, l'épouse française ne fait rien, en général, pour retenir l'époux à la maison. La femme de chez nous est plus mère qu'épouse. Quand elle s'est fait « faire » un ou deux enfants, elle manifeste qu'elle n'a plus besoin de son mari et elle l'éloigne par sa froideur ou par son humeur quinteuse. J'insisterai plus bas sur cet aspect de la question en sociologue qui pense que les racines de la saine sociologie plongent dans la morale et dans la psychologie.

— L'infidélité de la femme, quand elle se produit, n'est, répondent les féministes, que la riposte à l'infidélité du mari. Chacun a le droit de « vivre sa vie » (1). Alexandre Dumas fils...

— Si l'on mesure, comme on le doit, un acte à ses conséquences, il n'y a aucune comparaison à établir entre l'infidélité des deux époux. Schopenhauer a prouvé abondamment, plus abondamment peut-être qu'il n'était nécessaire, tant cela crève les yeux, que la faute de la femme est hors de toute proportion avec celle du mari.

A en croire les féministes, le « joug du mariage » ne pèserait que sur la femme. Et ces hommes qui, parce qu'ils sont chrétiens, ou simplement parce qu'ils sont *humains*, se refusent à divorcer et à répudier une épouse acariâtre ou hystérique, le « joug du mariage » leur est donc léger, à ceux-là? Ces hommes-là, en tant que chrétiens, n'admettent pas le divorce, et, en tant qu' « humains », ne veulent pas laisser dans la détresse une femme même méchante ou vicieuse, mais dont ils sont l'unique soutien. Il y a ainsi de par le monde et plus qu'on ne croit de ces « bourreaux d'eux-mêmes ». Il y a beaucoup de ces hommes qui se sacrifient silencieusement à ce qu'ils considèrent comme un devoir de conscience et qui sont plus exigeants pour eux-mêmes que le Code ou le monde ! Le mariage, vu de loin, est une institution qui semble toute en faveur de l'homme. Vu de près, c'est une institution qui consacre en fait l'asservissement de l'homme au caractère de la femme.

(1) L'expression de « Vivre sa vie » a été adoptée par nos doctrinaires enjuponnés comme synonyme de « faire la vie » ou la « noce ».

Car, ainsi que l'a dit l'humoriste Henry Harlaud : « La femme est l'esclave de son caractère, et l'homme, l'esclave de la femme. » (*La tabatière du cardinal*). Et de son côté M. Emile Cheysson : « La femme peut être la providence de la famille mais elle peut en être aussi le mauvais génie. »

En insistant un peu sur ce point, comme j'ai annoncé tout à l'heure que je le ferais, je ne crois pas m'échapper à une digression.

* * *

J'ai l'honneur d'avoir pour ami l'exquis romancier Henry Dumont. Je sortais un jour avec lui d'une maison où il m'avait présenté et où devant nous avait eu lieu une scène conjugale.

MOI. — Mon cher, vous avez mollement défendu Mme X... Vous, le psychologue idéaliste, vous le féministe renforcé ! Je ne vous reconnais plus.

LUI. — Ami, « féministe » je le suis en effet. Mais, je l'avoue, le ménage où je viens de vous introduire met tout mon « féminisme » en déroute. Il y a quelque chose de plus fort en moi que mon amitié pour les femmes, c'est ma passion pour la justice.

J'aime à remonter aux causes des phénomènes. Or, quand je vois ce pauvre X... devenu si irritable et si amer, je ne puis m'empêcher de me le représenter tel qu'il était autrefois avant son mariage : gai, jovial, étourdissant de fantaisie et d'entrain. Je ne puis me le rappeler à cette époque sans que me reviennent en mémoire les paroles d'Hamlet :

> Pauvre Yorick ! Hélas !
> Je l'ai connu rieur, toujours prêt, jamais las !
> Un esprit si fertile, une verve si drôle !

C'était « l'âme de notre rond ». Et quel bon cœur avec cela ! Qu'une femme aurait pu être heureuse avec un si brave garçon ! S'il vous a paru si ombrageux et si chagrin, c'est qu'il a subi profondément l'influence de sa femme : jamais les poètes et les romanciers ne pourront assez célébrer cette puissance de la femme à transformer le caractère de l'homme. On peut dire

que l'amant ou le mari est l'œuvre à peu près exclusive de l'épouse ou de la maîtresse.

MOI. — Mais ces roulements d'yeux et ce ton impérieux qu'il avait pour exprimer une opinion ou pour demander quelque chose? Et cet air humble et soumis de Mme X... qui faisait contraste avec tant de dureté?

LUI. — Mon cher, vous avez été dupe de cette facilité qu'ont les femmes à se poser en victimes. Le vrai bourreau n'est pas toujours celui qui a les manières les plus rudes et qui crie le plus fort. Le persécuteur qui sait bien son métier commence par mettre les apparences de son côté.

JACQUES X..., par les nécessités de sa situation sociale, est tenu à une grande régularité d'habitudes. Il faut que tout chez lui se fasse à heure fixe. Il aurait besoin d'être obéi aveuglément, comme un capitaine à son bord et de pouvoir se reposer en toute confiance sur l'*alter ego* que la nature lui a donné. Or il se sent secrètement, que dis-je? *ostensiblement* combattu par son lieutenant, qui pactise avec les mécontents, au nom du féminisme !

Sa femme ne peut prendre son parti de cette régularité dont elle profite, toute la première, et l'impute à tyrannie. Au lieu de seconder Jacques, elle le contrecarre en tout. Elle excite contre lui, tantôt ouvertement, tantôt sourdement, par des attitudes désapprobatrices, un personnel qui ne demande naturellement qu'à se dérober le plus possible à sa tâche et qui malignement abrite son manque de zèle derrière la passivité de Madame. Passivité perfide, qui encourage du regard ou d'un haussement d'épaules significatif toute résistance. Oh ! ce pouvoir des femmes de se poser en victimes, de lever les yeux au ciel avec un air de dire : Que je suis malheureuse ! De sembler prendre les autres à témoin du mal qu'on leur fait ! D'avoir toujours sur les lèvres ou dans les yeux une désapprobation des paroles ou des actes du chef, du vaillant tâcheron qui n'a en vue que le bien-être des siens !

Voyez-vous la situation? Jacques, écrasé d'une lourde responsabilité, est obligé de poursuivre sa route contre vent et marée. Il est au gouvernail et à la manœuvre. Son auxiliaire naturel lui fait défaut. « Pas d'aide », comme dit le

Père Hugo. Les enfants ne sont pas « trop petits », mais d'instinct ils se serrent autour de leur mère : c'est la faiblesse et la paresse qui conspirent contre l'autorité et contre la discipline. Eh bien, malgré toutes ces résistances, malgré l'ingéniosité et la ténacité de sa femme à le paralyser, malgré la complicité inconsciente de ses enfants, Jacques fait son œuvre tout de même, et il assure la subsistance de tous ces gens ligués contre lui... C'est une manière de héros obscur et qui a bien le droit de laisser errer un sourire ironique sur ses lèvres quand le monde le félicite du concours « si actif » que lui prête sa femme : Oh ! ce « paladinisme » béat de notre race française qui fait honneur et hommage à la femme de toute affaire bien conduite ! Depuis que je vois mon ami aux prises avec tant de difficultés, intérieures encore plus qu'extérieures, j'en suis venu à plaindre tout homme qui a besoin du concours de sa femme pour faire marcher une entreprise quelconque. Inexpérience, incapacité ou mauvais vouloir, la femme n'aide guère au succès... Je fais la part des exceptions, bien entendu et j'en admettrai autant que l'on voudra. Mais il faut convenir qu'en général le rôle décoratif est le seul qui convienne à ce sexe. C'était l'excellent Blaze de Bury qui disait que « les femmes doivent la moitié de leur beauté et de leur charme à ce que leur sexe n'a point d'état. »

Oui, les femmes nous font acheter bien cher le peu de plaisir qu'elles nous donnent. « Réussir par les femmes » est un de ces clichés qui n'ont cours que dans une race qui a élevé la galanterie à la hauteur d'une religion. En réalité, les hommes « réussissent » *malgré* les femmes, ou bien ils échouent !

MOI. — Il me semble que vous exagérez. Nous sommes en présence d'un accident particulier qui provient d'un défaut d'adaptation. J'ai cru remarquer tout à l'heure que M. et Mme X... formaient ce qu'on appelle un ménage d' « intellectuels ». Que votre ami ne s'en prenne donc qu'à lui seul de cette « inharmonie » qui lui rend la tâche si difficile. S'il eût épousé une humble petite bourgeoise qui aurait mis tout son orgueil dans une maison bien tenue et dans le contentement de son mari, la situation eût été tout autre. Mais, nous autres Français, nous mettons notre amour-propre à épouser des femmes teintées ou

frottées de littérature qui prennent en pitié les soins du ménage.

Lui. — Vous avez raison, mais avouez qu'il est peu généreux à une femme de faire repentir son mari de ce qu'il l'a choisie supérieure à la moyenne. Ne serait-ce pas à elle au contraire à se rendre le plus apte possible au gouvernement de la maison et à devenir la collaboratrice effective de l'époux? Au lieu de cela, nous voyons ces sortes de femmes couvrir leur inaptitude ménagère du nom de *principes féministes*. Quelle pitié, et qu'il y a là de quoi dégoûter du « féminisme » les hommes de bonne volonté! Quand l'homme travaille par le cerveau, la femme, qui tracasse dans son ménage, le méprise et le traite de fainéant. Quand l'homme travaille de ses mains, la femme le méprise encore, parce qu'il ne « pense » pas et qu'il travaille comme elle. Alors, comment faire?

Moi. — Se réfugier dans le stoïcisme et espérer que nos enfants quelque jour nous rendront justice.

Lui. — Sans doute les enfants, même les plus gâtés par leur mère, finissent toujours par reconnaître les mérites de leur père. Mais que l'heure de cette justice distributive est parfois lente à venir ! Et quelle amère dérision pour un homme qui s'est, comme tous les autres, marié pour mettre un peu de bonheur dans sa vie, que de se dire que sa mémoire sera honorée peut-être, mais qu'il ne « touchera » rien « comptant » !

Moi. — Ne trouvez-vous pas que cet amour maternel, même déréglé, est une sorte de réhabilitation morale et de circonstance atténuante?

Lui. — Je serais plutôt porté à l'appeler une circonstance aggravante et je ne suis pas de ceux qui croient tout excuser chez une femme en disant : « Mais elle a aimé passionnément ses enfants ! »

Eh quoi ! cela s'appelle-t-il « aimer ses enfants » que de les dresser insensiblement à la révolte contre leur père, de les prendre sous son aile, de les couvrir de sa protection contre une sévérité qui se fait d'autant plus sentir que le principe de l'autorité est plus méconnu? Le crime de Mme X...—car c'est un vrai crime — c'est d'avoir sans cesse pris ses enfants à témoin de son « assujettissement » conjugal et d'avoir à leurs

yeux découvert dans le père l'*homme*, l'homme qu'elle avait d'ailleurs aigri et rebuté. Dépouiller le père de son caractère sacré et le livrer aux enfants comme un *homme* quelconque, ou plutôt plus méchant que d'autres, je n'appelle pas cela de l'amour maternel, mais de l'infamie conjugale.

MOI. — Soit, mais alors le cas de Mme X... est celui de beaucoup de nos bourgeoises françaises.

LUI. — Dites de la plupart d'entre elles et ajoutez que par là la Française diffère grandement — et fâcheusement — de l'Allemande par exemple. C'est peut-être pourquoi le féminisme est, au point de vue social, considéré en Allemagne comme un sport inoffensif. Jamais une Allemande ne mettra en balance son mari et son enfant.

MOI. — Et l'Anglaise?

LUI. — L'Anglaise non plus. Mais, entre son mari et son enfant, celle-ci, c'est *elle-même* qu'elle préfère. Il semble que ce soient ses propres compatriotes que Henry Harlaud ait jugées, quand il a dit : « Quand la femme se prend à aimer, ce n'est pas un homme qu'elle aime, mais les flatteries de l'homme : l'amour de la femme pour l'homme, n'est qu'un reflet de l'amour qu'elle se porte à elle-même. » (*La tabatière du cardinal*).

MOI. — Que pensez-vous, à ce point de vue, de l'Américaine, qui donne si fort dans le féminisme d'à présent?

LUI. — S'il est un pays où le féminisme développe l'égoïsme féminin, c'est bien celui-là. Plus encore que l'Anglaise, l'Améraicaine se fait le centre de tout :

Tout n'est que pour *moi* seule,

dirait-elle. Il y a plus de cinquante ans déjà que Bellegarrigues dans son livre sur *Les femmes d'Amérique* remarquait que aux Etats-Unis les hommes ne sont pour les femmes que des « éléments de rentes ».

MOI. — De sorte que la France est le pays où le féminisme contribue le plus à *détacher* la femme de l'homme? Si je vous ai bien compris, c'est en France surtout que le féminisme est un élément de zizanie conjugale. Dans l'évolution qui entraîne la femme moderne, il intervient principalement pour fortifier

la mère de tout ce qu'il ôte à l'épouse. A ce compte, le mari français ne serait qu'une « utilité » qui permet à la femme de se procurer des appuis et des alliés contre l'homme dans l'avenir. La Française n'accepterait le mari qu'en *attendant*. Elle s'accommode du mariage plutôt que du mari. Elle n'aime pas le mari pour lui-même, mais elle aspire à se *compléter* grâce à lui et à tourner contre lui toutes ces nouvelles forces issues du mariage. La famille française en un mot fait *bloc* contre le chef de la famille.

Lui. — Voilà justement ce que je pense et ce que le vieux garçon que je suis observe tous les jours dans les milieux les plus divers.

Croyez-le bien, le temps n'est plus où un vaudevilliste faisait fredonner aux femmes :

> Les hommes ne sont faits que pour nous amuser !
> (Favart, *Les trois sultanes*, reprise de 1908.)

Non, «les femmes d'à présent sont bien loin de ces mœurs», elles pensent que les hommes sont faits pour consolider la situation sociale de la femme et qu'il est permis à Eve de retourner contre Adam même l'amour d'Adam. Tactique déloyale, tactique perfide, mais combien féminine !

Aussi que de chefs de famille chez nous sont les souffre-douleur de leur famille ! Mère et enfants coalisent contre ce résigné leur méchanceté et leur ingratitude. Lui, il courbe le dos et traîne son boulet. Il se voit reprocher tous les contretemps qui surviennent, il est rendu responsable de tous les accidents, mais si, grâce à lui, quelque rayon de joie illumine la maison, ... on oublie de l'associer au contentement général. On ne pense ni aux remerciements ni aux félicitations. N'a-t-il pas fait ce qu'il devait?

Moi. — Oh ! Tant de dureté entre-t-il dans le cœur d'une épouse française?

Lui. — Je vous dis que telle est la plaie de la famille gangrenée par l'irréligion et attaquée par le féminisme. Croyez-moi : en ma qualité de romancier, c'est à dire d' « analyseur d'âmes », je reçois mainte confidence. On me livre bien des secrets domestiques que l'on cache aux autres. Eh bien, toutes

mes observations aboutissent de plus en plus à cette opinion : Le mal que peut faire une femme dans un ménage est incalculable et le femme est presque toujours la principale cause de ce qui se fait de mal dans un ménage (1).

Oui, grâce au féminisme, la femme comme mère a tué chez nous l'épouse. C'est une mère qui s'adore elle-même dans son enfant plutôt qu'elle ne l'aime, une mère qui l'élève... comme un rempart ou un bouclier futur.

Que de femmes vous voyez qui sont faibles, lâches envers leurs enfants et qui sont dures, impitoyables, barbares pour leur mari ! A ceux-là elles passent tout, de ceux-là elles aiment tout, à celui-ci elles ne passent rien, de celui-ci elles haïssent tout ! Oui, la femme adore parfois dans son enfant des manières d'être ou de penser qu'elle combat, qu'elle exècre dans son mari. Cette Mme X... de tout à l'heure s'extasie maintenant sur l'incrédulité de son fils : — Quel esprit fort ! murmure-t-elle avec admiration? Et jadis elle faisait des scènes à son mari sur ce qu'il ne poussait pas la galanterie jusqu'à l'accompagner à la messe !

(1) Je trouve la confirmation des idées de mon ami Henry Dumont dans un livre récent et d'ailleurs inepte, mais fidèle écho du *diapason* féministe. C'est *Pour en finir avec l'amant*, de Aurel (Mme Mortier). Il y a là-dedans une mère qui exhorte sa fille à vivre toute pour son enfant et à oublier, à *haïr* son époux, dont elle n'a cependant pas à se plaindre. Cette étrange mère s'exprime ainsi :
.....Tandis que l'homme et la femme et l'amour, qu'ils *me sont fades*, eux et leurs façons de se méconnaître !..... L'homme n'aura pas eu la femme, qui ne s'est pas tendue vers lui, jusqu'à en exiger l'enfant. Mais en ce cas, *elle insulte à l'enfant, autre majesté qui doit se désirer à part.* L'enfant, veut être *souhaité seul*, d'un étrange désir charnel, *où ne se trace pas la figure du père*..... Mais je vous défie bien, si vous donnez à l'enfant son *prestige*, de vous intéresser autant à l'*homme*..... Non, l'*enfant ne nous rappelle pas l'homme !* Il fait sa part de bruit en nous à lui tout seul. Cherche, tiens, sur son petit front, la trace d'eux, et dis-moi s'il évoque, ce paquet rose et brun, un autre être que toi. *J'ai honte* quant à moi, *des femmes dont l'enfant ressemble à l'homme*, ce doit être la marque de quelque obéissance basse. Je dirai plus : ta fille ne me fait même pas penser à toi. Ce n'est pas parce qu'elle est de toi que je l'aime. Elle est à elle seule, un monde refermé, qui m'occupe, qui m'intéresse et m'absorbe. (Pages 235 à 241, *passim*.)

Si jamais cette belle-mère-là vient se plaindre à moi de son gendre, après l'avoir drapé de la façon..... je saurai comment il faut la recevoir!

Chose curieuse, telle femme qui s'est donnée sans amour, qui s'est mariée par « convenance », qui s'est prêtée de mauvaise grâce à l'acte conjugal, eh bien, quand il en est résulté pour elle un enfant, se met à le chérir follement, oubliant qu'elle le doit à ce mari abhorré ! Il n'entre aucune reconnaissance dans ses sentiments : on dirait qu'elle l'a « fait » toute seule. Et alors, en avant le féminisme, qui apparaît comme un précieux système destiné à *légitimer* ces bas instincts de représailles, de haine, d'ingratitude !

Moi. — Il les « légitime » peut-être sur le moment, mais il constitue, ce me semble, pour l'avenir de la femme le plus grave ferment de désorganisation sociale.

Lui. — N'en doutez pas. Tenez, j'ai sur moi *Le Figaro* d'hier (11 novembre 1908). Ecoutez en quels termes un des plus pénétrants observateurs de la vie moderne, Alfred Capus, y juge l'évolution sentimentale et économique dont une famille française vient de nous offrir l'image en raccourci.

..... Cette conception de la femme esclave dans le mariage moderne est le fond du féminisme français ; c'est elle qui lui a dicté la plupart de ses démarches et de ses théories. Mais c'est une conception déjà démodée et que les femmes elles-mêmes ne soutiennent plus qu'en badinant et lorsqu'il y a des hommes pour les écouter. Entre elles, elles savent parfaitement à quoi s'en tenir sur leur esclavage.

La question de la servitude de l'homme par le fait des conditions actuelles de la lutte pour la vie est autrement grave et palpitante. En effet, la poursuite furieuse de l'argent contraint le mari, aussi bien dans la bourgeoisie que dans le peuple, à un travail incessant et acharné, exige de plus en plus tout son temps et toutes ses forces. Cerné par les innombrables et âpres difficultés de l'existence, retenu presque constamment au dehors par ses affaires et par son travail, le chef de famille en arrive peu à peu à abandonner à la femme la direction matérielle et morale du ménage, l'organisation du foyer, la surveillance et l'éducation des enfants. Chef de famille, il ne l'est plus que légalement et théoriquement. Dans la réalité, c'est l'épouse qui est la régente et la conseillère suprême, la vraie souveraine de la maison. L'homme sort pour faire la guerre et chercher le butin ; mais c'est la femme qui, au retour, emploie et distribue les fruits de la conquête. Son rôle, dans le ménage moderne (en parlant bien entendu de la moyenne et non de cas exceptionnels) devient de plus en plus prédominant. La femme tend tout simplement au pouvoir absolu. Et c'est l'homme qui, dans la société contemporaine, ne tarderait pas, au contraire, à tomber en

esclavage, s'il n'avait pas,pour menacer la femme et l'inquiéter, pour la rendre tolérante, pour l'arrêter dans son penchant à la domination, s'il n'avait pas plus de moyens qu'autrefois de rompre ses liens avec elle.

Supposez qu'un jour, à la suite d'un bouleversement social assez difficile à prévoir, le mariage redevienne indissoluble. A qui, de l'homme ou de la femme, cette transformation profiterait-elle?

Examinez la situation d'un mari d'aujourd'hui quand il rentre dans sa demeure, sa journée accomplie. Il a épuisé ses ressources de volonté à se défendre contre ses adversaires ; il ne lui en reste plus pour le gouvernement de sa famille ni pour imposer son autorité. D'ailleurs, il a besoin de repos et de se détendre les nerfs. Il n'est pas disposé aux petites luttes de l'intérieur du ménage, aux discussions, aux résistances. La femme, au contraire, est fraîche et bien armée; elle a toute sa lucidité d'esprit. Il lui suffit d'un peu de bonne humeur et d'habileté pour faire capituler l'homme sur tous les points. Qu'elle soit d'un tempérament tyrannique, qu'elle ait le goût du despotisme, et le mari en est vite réduit à la soumission intégrale.

Ce qui égalise les chances et permet à l'époux une défense honorable, c'est que le foyer a cessé d'être indestructible et que, par conséquent, la femme craint maintenant de voir son règne interrompu si elle se livre à des abus de pouvoir. Le retour à l'indissolubilité du mariage, loin de retarder, comme le croient la plupart des féministes, la liberté et l'émancipation de l'épouse, lui conférerait vite, au contraire, la toute-puissance et mettrait définitivement l'homme à sa merci.Ce n'est donc pas l'homme qui, par l'établissement du divorce, a perdu du terrain dans le ménage : c'est la femme qui, sans ce frein et cette menace, ferait bientôt du mari un simple chercheur d'or, un simple pourvoyeur des besoins du foyer.

Curieux et instinctifs démentis que les événements, que les transformations morales, que la marche inaperçue de la société donnent à nos prévisions ! Dans l'esprit de ces principaux théoriciens, le divorce a été un geste féministe. C est au sexe faible qu'il devait profiter davantage ; c'est le sexe dans lequel le Code avait choisi ses plus touchantes victimes que le divorce allait délivrer de l'antique esclavage. Dans la majorité des comédies et des romans écrits à ce sujet, ce sont les femmes qui réclament le divorce et concluent à sa nécessité.

Nombre d'entre elles commencent à être cruellement déçues. Elles aperçoivent enfin, qu'institué par les hommes, c'est à eux que le divorce profite presque exclusivement (je sais les exceptions qu'il convient de faire) ; et qu'elles avaient tout à gagner à ce que le mariage demeurât une forteresse imprenable, dont elles seraient restées les gardiennes dévouées et souriantes.

Il est probablement trop tard pour ces regrets. Mais il n'est pas trop tard pour que la femme maintienne énergiquement les dernières lignes

de défense du mariage. Le courant vers l'union de plus en plus libre et facile emporte chaque jour un peu de son indépendance et de sa dignité. Plus la rupture du mariage est entourée de difficultés, plus l'épouse, en effet, est victorieuse et souveraine. Toutes les tentatives faites pour rendre le divorce rapide et commode sont des actes de revanche masculine.

Cet article 213, avec son air léger joue dans la destinée de la femme un petit rôle protecteur. Il donne à l'époux l'illusion d'être le maître, et cette équivoque l'incite à la tolérance. Sa suppression serait une brèche, évidemment peu profonde, mais une brèche nouvelle dans le bloc de mariage.

Moi. — Revenons à Mme X..., ce qui n'est pas nous éloigner de la question si bien élucidée par le maître Capus. Mme X... ne nous sert, n'est-il pas vrai, que de type pour mieux préciser nos impressions et nos idées? Mme X..., c'est pour nous l'épouse *en soi*, comme son mari est le symbole du mari français. Eh bien, ne la faites-vous pas moins intelligente que nature en la peignant aussi agressive? Une femme d'une méchanceté aussi raffinée, mais c'est pour un mari une invitation continuelle au divorce! Or le divorce, Capus vient de nous l'apprendre, profite surtout à l'homme. Si le mariage, comme on l'a dit, « libère » la jeune fillle, le divorce, à ce que je vois, est l'instrument de la libération de l'homme. Je trouve donc que la femme de votre ami joue un jeu bien dangereux.

Lui. — Mon cher, la rouerie féminine a des profondeurs insondables. Mme X..., et en cela elle est bien représentative de l'espèce féminine, sait que son mari est trop esclave de ses habitudes et surtout de son *honneur* pour recourir au moyen que la loi met à sa disposition. Il y a des actes qui sont parfaitement légaux et qui tout de même sont malpropres. Le divorce est un de ces « gestes »-là. Ah! si Mme X... avait affaire à quelqu'un de nos modernes « élargisseurs » du mariage, elle aurait baissé pavillon, je vous le garantis ! Mais avec un de ces maris soucieux de propreté morale et préoccupés de léguer, même à des enfants ingrats, un nom respecté, avec un de ces hommes scrupuleux et qui sentent peser sur eux un long héritage de décence et de dignité : ah ! avec ceux-là tout est permis !

Telle est la situation dont Mme X... a usé et abusé ; et cette

femme qui a cru ennoblir son hostilité conjugale en se réclamant du féminisme...

Moi. — Mais à quoi voudriez-vous que servît le féminisme, sinon à fomenter les haines et à « légitimer » l'âpre conflit des sexes?

Lui. — Justement je l'avais compris et adopté comme un moyen de rapprocher les sexes et de dissiper leurs malentendus! Mais c'était un beau rêve! J'avoue qu'à côté des féministes spéculatifs dont je suis, des féministes idéalistes, si vous voulez, il y a une immense majorité de féministes « pratiques » qui, eux, ne travaillent qu'à verser de l'huile sur le feu.

Moi. — Vous étiez pour le féminisme-concordat?

Lui. — Et c'est le féminisme- « discordat » qui s'implante !

* * *

Je ne saurais mieux clore ce chapitre qu'en citant quelques lignes de l'exposé des motifs par lesquels six députés, MM. Justin Godart, Emile Bender, Victor Fort, René Besnard, Jacques Chaumié, et Félix Chautemps (Savoie), ont motivé leur proposition de loi tendant à l'abrogation de l'article 213 du Code civil (celui qui est ainsi conçu : « Le mari doit protection à sa femme, la femme obéissance au mari. »)

Ces « honorables » commencent par un « éreintement » magistral des explications dont le conseiller d'Etat Portalis avait, en 1808, fait précéder la formule du futur article 213. Tous ceux qui ont étudié les matières de la première année de Droit connaissent ces considérations, qui sont, en un langage très élevé, le résumé de l'expérience séculaire en matière de psychologie comparée des deux sexes. La place me manque pour reproduire ces belles et fortes pages ; on les trouvera dans tous les Commentaires de Droit civil.

Et nos législateurs de 1908, après avoir cité ces paroles profondes et graves comme du Montesquieu, de s'écrier : « Quelle belle page de phraséologie *hypocrite !* Les femmes n'en sont plus, heureusement, à se contenter de cette galanterie banale à laquelle, si longtemps, elles se laissèrent prendre, et qui enguirlande de fadaises la brutalité d'instincts du *mâle*. »

Et de conclure en ces termes :

> L'article 213 n a plus, pour se défendre, aucun des arguments dont Portalis l'étaie. Il est la survivance d'une conception *égoïste* et *immorale* de l'infériorité de la femme à tous les points de vue.
>
> En 1808, la femme était considérée comme un objet de plaisir et d'agrément. En 1908, elle est l'ouvrière, elle est la mère, elle est la ménagère, elle redore les blasons, elle est le bon parti. En vérité, elle a fait quelques progrès, et cela au détriment de l'homme. Ne l'humilions pas par de vaines formules.
>
> Il est des hommes qui ne peuvent qu'être *protégés*. Dans le ménage, se fera obéir qui pourra. C'est affaire d'ascendant moral et non de prescriptions impératives.
>
> Mari et femme, dans l'association matrimoniale, font un apport égal de qualités propres et d'activité utile. Ne faisons pas croire au mari qu'il est d'essence exceptionnelle. Il peut en abuser, s'il est inintelligent et, s'il est intelligent, il peut souffrir dans son amour-propre, en constatant que le code l'a trompé et que, en ce qui concerne son intérieur, les rôles que l'article 213 assigne immuablement à chacun sont ren versés.

Vous avez remarqué cette antithèse — de pure symétrie — entre la femme de 1808 et celle de 1908 qui est le support de toute cette argumentation. Jusqu'au premier Empire, la femme n'était qu'un bibelot de luxe et un instrument de plaisir. Mais dans l'intervalle d'un siècle elle est devenue la cheville ouvrière du ménage, tout ensemble « ouvrière, mère, ménagère et redoreuse de *blason* ».

Vaut-il la peine de discuter ce fatras d'esprit confus, et, tranchons le mot, d'esprit *faux?*

Non, ne discutons pas ; rapprochons seulement. Les signataires du nouveau projet de loi ne sont au fond que des démolisseurs du mariage. (« Dans le ménage se fera obéir qui pourra », disent-ils). Ils donnent la main à cette Olympe de Gouges, féconde productrice d'écrits sensationnels et qui avance dans son *Esprit français* (1792) : « En vain ma voix a voulu appeler la sagesse dans ces heureux climats, les présomptueux Français m'ont gratifiée, pour prix de mon pur civisme et de ma sage prévoyance, de l'épithète de *folle.* »

Mesurez maintenant toute l'ingratitude des Français envers la sage et prévoyante Olympe. « Les femmes, dit-elle, sont d'*étranges animaux ;* elles n'ont d'autre consistance (sic), dans

la société que l'art d'intriguer et de séduire les hommes : quel que soit leur farouche caractère, leur prétendue supériorité, ils sont toujours apprivoisés par ces animaux, nul ne peut échapper à leurs atteintes. »

Aussi pour elle le mariage est-il « le tombeau de la confiance et de l'amour », et elle voudrait le remplacer par un « contrat social entre l'homme et la femme, qui ne seront unis que pour *la durée de leurs penchants mutuels.* »

Voilà la vraie patronne des réformateurs du mariage. Elle a le courage de ses opinions, celle-là, et elle ne présente pas hypocritement une institution « châtrée » de son principal organe comme une institution corrigée et perfectionnée ! Entre le divorce d'une part et la suppression de toute prépondérance masculine d'autre part, je le demande à toutes les personnes de bonne foi : que restera-t-il du mariage? Décidément, c'est Olympe, oui, la « folle » Olympe, qui a pour elle la logique, et j'en suis bien fâché pour nos six promoteurs du mariage anarchique et « honteux » !

* * *

Ces six députés se croyaient peut-être dans la pure tradition républicaine avec leur timide et indirecte « Déclaration des droits de la femme ». Là encore ils se seraient trompés.

Un des Jacobins du meilleur « teint » qui soit, Saint-Just, s'occupait vers le même temps qu'Olympe de Gouges de rédiger ses vues et ses vœux. Il en résulta entre autres un opuscule, *L'esprit de la Révolution* (1791), dans lequel le féroce séide de Robespierre examine successivement la séparation, le divorce et la répudiation (il nomme ainsi le divorce par la volonté d'un seul, qui est bien au fond une véritable *répudiation*).

Le féminisme actuel, qui aspire à correspondre aux tendances de la démocratie moderne, ne saurait se flatter de professer un civisme plus ardent ni un républicanisme plus pur que ceux du fameux membre du Comité du Salut public. Or Saint-Just n'hésite pas à taxer la *séparation*, oui, la modeste séparation qu'on a surnommée le « divorce des catholiques », d'*infamie.* « La séparation, dit-il, est une infamie qui souille la

dignité du contrat social. Que répondrai-je à tes enfants quand ils me demanderont où est leur mère? Admettre la séparation (sans admettre le divorce), c'est se jouer de l'esprit du serment. Pourquoi vous séparez-vous, si vous ne vous quittez point? On se sépare le plus souvent pour *tromper ses créanciers.* »

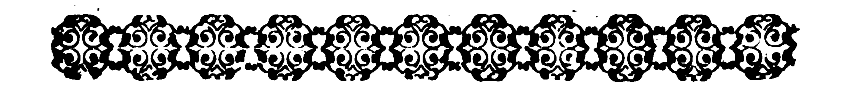
Les idées de Saint-Just sur le *divorce* proprement dit seraient bien de nature à faire réfléchir les féministes, si ces emballés étaient capables de réflexion. Il dit en effet : « Quel pouvait être le sentiment de ceux qui voulaient admettre en France le divorce, ou quelle était leur illusion? On n'en a plus parlé... Plus les mœurs privées sont dissolues, plus il est important que de bonnes et humaines lois se raidissent contre leur dérèglement. La vertu ne doit rien *céder* aux hommes en particulier. Il n'est point de prétexte qui puisse cacher le parjure des époux qui s'abandonnent... Le serment d'être uni est *Dieu même.* »

Enfin la *répudiation* le... scandalise. Oui, ce qui paraît tout naturel à un Margueritte ou à un de Chavagnes « scandalisait » Saint-Just. Il écrit : « Rome avait une coutume indigne de sa vertu, c'était la répudiation ; elle présente à l'esprit quelque chose de plus *révoltant* que le divorce même. Celui-ci ressemble à une volonté unanime, celle-là est la volonté d'un seul. De pareilles institutions auraient bientôt perverti des nations qui *regorgent de libertinage.* »

* * *

Voilà la question posée comme elle doit l'être. Tous ces projets de « réforme » du mariage et tous ces « élargissements » du divorce que nous voyons inscrits au premier plan du programme des « revendications » féministes ne sont au fond que d'ignobles impulsions d'une secte qui « regorge de libertinage ». Bel idéal à proposer à la France de sainte Geneviève et de la bienheureuse Jeanne d'Arc : le *Mormonisme !* Encore la polygamie des Mormons a-t-elle quelque chose de franc et d'avoué qui en fait une dégradation moins hypocrite que l'abject féminisme des races dites « civilisées » !

Théodore JORAN.



MÉLANGES

SACRORUM CONCILIORUM NOVA ET AMPLISSIMA COLLECTIO (1)

Rappeler l'importance de l'action des conciles dans la vie de l'Eglise suffit à faire comprendre l'utilité, pour ne pas dire la nécessité, de connaître et de posséder les actes de ces assemblées.

Toute l'histoire du dogme et de la discipline se trouve dans les conciles. Quand une vérité était contestée par l'hérésie, quand la situation de l'Eglise exigeait des mesures urgentes, c'étaient, surtout à l'époque du moyen âge, les conciles qui prononçaient. Ces assemblées donnent également le tableau de l'Eglise et de la société. Ils sont un lieu théologique, une des sources du droit canonique. Le casuiste et le canoniste y trouvent toute la morale et la discipline avec les modifications que cette dernière a subies suivant les temps et les lieux. L'historien y rencontre des faits qui intéressent souvent autant l'histoire politique et civile que les annales de l'Eglise.

(1) *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* cuius Joannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentinus et Venetus editores ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt; nunc autem continuata, et, Deo favente, absoluta, curantibus Joanne Baptista MARTIN sacerdote, professore in catholica universitate Lugdunensi et r. p. Ludovico PETIT, e congregatione Augustiniana ab Assumptione. Parisiis, H. Welter, 1901–1909, in-folio, 39 vol.

Les souscriptions des conciles font connaître, d'une manière authentique, au géographe, les noms des lieux anciens par ceux des sièges épiscopaux.

En somme, le travailleur le moins préoccupé des choses ecclésiastiques est obligé de recourir sans cesse aux actes des conciles, du moment qu'il étudie l'histoire du moyen âge, les institutions, la vie de cette longue période.

Pour avoir une idée exacte de ce que doit être une collection de conciles, il est utile de suivre, dans l'histoire littéraire, le développement incessant de celles qui, jusqu'à ce jour, ont été publiées.

Certains imprimeurs du XVe et du début du XVIe siècle, donnèrent au public des recueils canoniques mais non, à proprement parler, des collections des conciles, lesquels doivent contenir, en outre, le texte entier des actes, certains éclaircissements ou notes sur ces actes.

La première collection parut à Paris en 1524, en deux volumes in-folio. Elle avait pour auteur Jacques Merlin, docteur du collège de Navarre, chargé d'importantes fonctions dans l'église de Paris. Le recueil fut réimprimé deux fois, d'abord en un seul volume in-folio, à Cologne, en 1530, puis en deux petits in-8°, à Paris, en 1535.

Peu après la collection du Franciscain Crabbe (Cologne, 1538, in-folio) en deux volumes, dans la seconde édition (Cologne, 1557, in-folio, trois volumes), marque un réel progrès quant au nombre des textes et à leur critique.

Un fils de saint Bruno, Laurent Surius, donna, également à Cologne (1567, in-folio, quatre volumes), une collection des conciles qui servit de base à celle que publia, à Venise, le dominicain Bollano (1585, in-folio, cinq volumes).

Séverin Binius, chanoine de Cologne, édita, dans cette ville, en 1606, un nouveau recueil en cinq tomes ; une deuxième édition en fut donnée, dans la même ville, en 1618 ; une troisième parut à Paris, en 1636 en dix tomes ; elle contenait des additions.

L'imprimerie Royale du Louvre livra au public, en 1644, la plus somptueuse, et quant au nombre des volumes, la plus considérable des collections des conciles, après la nôtre ; la

Regia, comme on l'appelle, compte en effet, trente-sept volumes grand in-folio.

Toutefois la perfection était loin d'être atteinte, on peut même affirmer que tout ce qui avait paru jusqu'alors, en matière conciliaire, depuis la collection de Merlin jusqu'à la *Regia* inclusivement, n'était pas suffisant. Aussi deux savants jésuites, les PP. Labbe et Cossart, répondirent-ils, en partie, à l'attente des théologiens et des érudits, en publiant, à Paris, en 1671-1672, la collection la plus importante qu'on ait encore eue des conciles. Bien que comprise en dix-huit volumes, elle était très supérieure à la *Regia* par le nombre et la critique des textes.

Baluze y ajoutait, en 1683 (et, avec un nouveau titre, en 1707) le premier volume, seul paru, d'un supplément qui en aurait compté quatre ou cinq, si cette publication eût été achevée.

Les presses du Louvre imprimèrent, au début du siècle suivant, une seconde collection des conciles, celle dirigée par le docteur jésuite Hardouin (1715, in-folio, douze volumes) ; elle marquait un progrès sérieux dans la critique conciliaire et les recueils postérieurs ne l'ont pas été dépassée, l'ont même trop peu suivi sous ce rapport.

De 1728 à 1733, Venise mettait au jour une nouvelle édition des conciles en vingt-trois volumes in-folio, celle de Coleti, laquelle n'était guère qu'une reproduction très amplifiée de celle de Labbe dont le nom est d'ailleurs conservé sur le titre.

C'est alors que paraît l'auteur de la dernière et la plus ample collection, J.-D. Mansi, de la Congrégation des clercs de la Mère de Dieu, mort archevêque de Lucques, après une vie très laborieuse. Il a édité et annoté un grand nombre de recueils et d'ouvrages déjà connus. Le plus important et le meilleur de ses travaux est la grande édition, aujourd'hui encore la plus estimée, des Annales de Baronius et de Rinaldi.

La première contribution qu'il apporta à la science conciliaire fut le supplément en six volumes qu'il ajouta à la collection de Coleti (1748-1752). Seize ans plus tard, il entreprit une nouvelle édition de celle-ci et lui donna le qualificatif mérité d'*amplissima*. Au cours de la publication, quatre autres

tomes vinrent s'ajouter à ces vingt-neuf volumes. Sous le titre de *Synopsis amplissima conciliorum*, ces nouveaux volumes offraient le conspectus de la collection de Coleti, donnant in extenso, à leur date, les textes propres de l'*Amplissima* (1768-98).

Cette *Amplissima collectio* que M. Welter, éditeur, a fait reproduire et que M. Martin et le P. Petit se proposent de terminer, revoir et compléter, présente la fusion du supplément mentionné ci-dessus, avec la collection de Coleti et la valeur de trois volumes de textes en sus.

Le premier volume de l'*Amplissima* parut en 1759 sous la rubrique de Florence. Mansi mourut en 1769, après la publication du quatorzième volume. Le trente et unième, dernier de la collection, sortit des presses de Venise en 1798. Il s'arrête en plein concile de Florence (1439). Les événements politiques et la chute de la République de Venise ne permirent pas à l'éditeur Zatta d'achever l'*Amplissima*. Le catalogue des collections de conciles est clos par l'œuvre de Mansi.

A côté des recueils généraux des conciles, il convient de mentionner d'autres recueils qui rentrent dans ce cadre. C'est ainsi que les conciles œcunméniques ont été l'objet de collections spéciales. De 1608 à 1612 parut, à Rome, une collection des conciles œcuméniques, avec textes grecs, en quatre volumes in-folio.

De 1736 à 1740, un savant Italien, Joseph Catalani, groupait autour du texte des conciles œcuméniques, dans des dissertations et des commentaires, les éclaircissements et les notes, fruit de sa vaste érudition. Ce travail remplit quatre volumes in-folio, imprimés à Rome.

L'Académie impériale de Vienne a commencé la publication des conciles œcuménique du xve siècle : les textes sont irréprochables, mais l'édition n'avance que fort lentement.

M. Haller a mis au jour deux volumes de textes relatifs au Concile de Bâle et sa publication n'est pas terminée.

La Compagnie de Jésus à laquelle on est redevable des recueils de Labbe et de Hardouin, a donné pour les conciles modernes, jusque et y compris le concile œcuménique du Vatican, la précieuse *Collection Lacensis*.

Divers pays possèdent aussi leurs collections nationales que les recueils généraux n'ont pas toutes englobées et où il y a encore beaucoup à puiser ; elles-mêmes, touteois, ne sauraient être considérées comme complètes et il y a nombre de textes à y ajouter.

Sirmond publiait, en 1629, à Paris, les *Concilia antiqua Galliae*, en trois volumes in-folio, que Delalande complétait par un supplément en 1666.

En 1646, Odespun de la Meschinière avait donné un volume qui s'ajoute à ceux de Sirmond et de Delalande et qui renferme les conciles provinciaux célébrés en France, après le Concile de Trente. Les bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur préparaient, depuis longtemps, une collection des Conciles de France ; Dom Labat en avait donné le premier volume lorsque éclata la révolution qui arrêta cet important travail. Il convient de faire une mention spéciale de la savante publication de M. Maasen, *Concilia aevi Merovingici* (1893, in-4°), qui se rapporte plus spécialement à la France et à l'Allemagne et dont on ne saurait trop louer la critique des textes et la sûreté des informations.

L'Espagne doit au cardinal Aguirre une collection de ses conciles (Romae, 1693-5, in-folio 4 volumes), plus riche que celle qu'avait donnée Loaysa (Matriti, 1593, in-folio). Catalani en fit une nouvelle édition (Romae, 1753-5, in-folio, 6 volumes). Depuis, outre l'*Hispana* (Matriti, 1808, in-folio), dont un recueil général aura à tirer parti, deux autres collections de textes canoniques espagnols ont été publiées à Madrid.

L'Allemagne possède une collection importante de ses conciles due aux savants Schannat, et Hartzheim (Coloniae, 1751-90, in-folio, 11 volumes dont un de tables). La matière pour l'Allemagne, est loin d'être épuisée, comme le prouve le *Conspectus* préparatoire pour un supplément, *Conspectus* publié, il y a près de cinquante ans.

Les Conciles de Hongrie ont été édités par le jésuite Peterffy, en deux volumes in-folio (Viennae Austriae et Posonii, 1742).

L'Angleterre, c'est-à-dire le Royaume-Uni est la mieux partagée au point de vue des collections de conciles. Spelmann

commençait, en 1639, une collection (Londini, in-folio), qu'un second volume continuait en 1664. Wilkins reprit et amplifia l'ouvrage de Spelmann (Londini, 1737, in-folio, 4 vol.). Oxford a vu éditer une nouvelle collection qui, sans remplacer celle de Wilkins, y ajoute sur plusieurs points. L'Ecosse a sa collection spéciale donnée par Robertson.

Sous le titre général de *Synodicum Belgicum*, un recteur magnifique de l'université de Louvain, Mgr de Ram, publiait les conciles de la province de Malines, laquelle représente la Belgique. Ce *Synodicum* donne les conciles de Malines et les synodes de ses évêchés suffragants depuis 1570 (Malines, 1828-39, in-4°, 4 volumes).

L'important recueil de Galano, *Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana* (Romae, 1650-61, in-folio, 3 volumes), contient des textes originaux arméniens qui font défaut dans les collections générales des conciles, comme, d'ailleurs, tous les textes orientaux. Il y a là une lacune que les éditeurs essaieront de combler dans le supplément à l'*Amplissima*.

Quelques provinces ecclésiastiques ont publié le recueil des conciles célébrés dans leur métropole. Un official de Cantorbéry, Guillaume Lindwood, avait donné, sous le titre de *Provinciale Cantuariense*, une compilation, classée par ordre de matières, des décisions d'archevêques de Cantorbéry, depuis Etienne Langton (1207-28) jusqu'à Henri Chichlee (1414-43) Ce recueil a eu diverses éditions, même après le schisme de Henri VIII, et il a été reproduit, sans les notes, au tome trente et unième de Mansi.

Les actes des conciles de la province de Milan, célébrés par saint Charles Borromée, ont été l'objet d'un recueil qui a compté également plusieurs éditions. Notons encore les *Concilia Salisburgensia, provincilia et dioecesana* (Augustae Vindelicorum, 1788, in-folio).

Le cardinal Orsini, archevêque de Bénevent, plus tard Benoît XIII, compila le *Synodicon Beneventanum* dont la première édition, in-folio, parut en 1695.

Le Nouveau Monde possède aussi des recueils de ses conciles et synodes ; pour le Pérou, *Lima Limata* (Romae, 1673,

in-folio). Plusieurs archevêques de Mexico ont fait réunir les conciles et synodes de leur province.

La province ecclésiastique de Rouen a deux recueils de ses conciles dus aux labeurs des savants bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, celui de Dom de La Pommeraye (Rothomagi, 1677, in-folio), et la collection beaucoup plus riche, de Dom Bessin (*ibid.*, 1717, in-folio).

Dans son histoire de l'église de Tours, Maan a donné les conciles provinciaux de cette métropole.

Le cardinal Gousset a fait publier, sous sa haute direction, les textes de la province ecclésiastique de Reims (Reims, 1842-4, in-4°, 4 vol.), où on trouve les conciles de cette métropole et nombre de synodes.

Baluze avait réuni les conciles de la Narbonnaise (Paris, 1668, in-8°).

Il existe aussi divers recueils de synodes diocésains, comme le tome premier et seul paru de l'*Etruria sacra* (Florentiae, 1732, in-folio) qui renferme la suite des synodes de Florence de 1327 à 1732.

De 1844 à 1849 un érudit allemand, Blattau, publiait les statuts synodaux de Trèves et les actes des archevêques de ce diocèse. L'ouvrage forme huit volumes in-4°.

Cette énumération, si longue qu'elle paraisse, ne donne qu'une idée très imparfaite du contingent de la bibliographie conciliaire. Il faut, en effet, ajouter que les spicilèges, les recueils anciens et modernes d'*anecdota* peuvent fournir nombre de textes qui ne sont pas encore entrés dans les collections générales de conciles. De même, un dépouillement sérieux des recueils canoniques donnerait des textes oubliés ou tout au moins de notables variantes à recueillir.

Le grand travail, malheureusement inachevé, de l'illustre cardinal Pitra, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta* (Romae, 1865-68, in-4°, 2 vol.), jette, sur les grands conciles célébrés en Orient, de telles lumières, qu'une revision des textes vulgarisés par les anciens recueils s'impose.

Dans un certain nombre d'histoires de pays, de provinces, de villes, dans nombre de revues savantes, on trouve, çà et là,

des fragments, des notes qui devront entrer dans le supplément à l'*Amplissima*, et seront, sinon de l'inédit, au moins du nouveau dans une collection générale de conciles.

La démonstration donnée, au début de cette introduction, de l'importance d'une collection conciliaire, indique tout naturellement l'utilité qu'il y avait à en répandre dans le public, une réédition. Les patrologies grecque et latine publiées par Migne, ont rendu l'étude des Pères et des écrivains ecclésiastiques accessible à tous. Le bullaire, formé au siècle dernier, par Cocquelines, recueil le plus considérable des actes du Saint-Siège, a été réédité à Turin. La réimpression des *Acta Sanctorum* des savants Bollandistes a, pour ainsi dire, vulgarisé cette ancienne, mais toujours précieuse collection, d'une rareté insigne, bien que l'édition de Venise, en eût déjà, au XVIIIe siècle, doublé au moins le nombre des exemplaires. La liste serait longue si on voulait énumérer tous les recueils et les ouvrages anciens, que la librairie moderne a remis dans la circulation, pour la plus grande utilité des sciences ecclésiastiques et de l'érudition.

Et pourtant, la collection générale des conciles mise à la hauteur de l'érudition moderne et des progrès actuels de la critique, manque aux travailleurs comme aux théologiens et aux canonistes. Si l'on excepte la *Collectio Lacencis* mentionnée plus haut et qui ne se rapporte qu'au droit nouveau, on peut dire que, depuis l'*Amplissima* de Mansi, aucune publication de longue haleine n'a été faite de textes conciliaires. Ce fait est si bien constaté qu'à plusieurs reprises, il a été question de la publication d'une collection des conciles que la rareté et le prix élevé des anciens recueils rend depuis longtemps indispensable.

L'abbé Migne avait annoncé une collection en quatre-vingts volumes. En 1869, une librairie mettait en vente l'*Apparatus* de Jacobatius, reproduit à la suite des collections de Labbe et de Coleti et annonçait un nouveau recueil, mais sans donner de plan. Ni l'un ni l'autre de ces projets n'a été exécuté et le grand desideratum de la théologie, du droit canonique et de l'érudition est encore à satisfaire.

C'est cette lacune qu'on va chercher à combler par la re-

production de l'*Amplissima* de J.-D. Mansi, augmentée d'une continuation jusqu'à 1910 et d'un supplément général corrigeant les erreurs de l'*Amplissima*, donnant les textes qui manquent dans ce recueil ainsi que les notes et observations que les travaux des érudits permettent d'y ajouter.

On reconnaît sans difficulté qu'une collection entièrement nouvelle eût mieux répondu aux exigences de l'érudition. Mais la création d'un tel recueil exigerait vingt années de recherches et de travaux préparatoires, des dépenses incalculables et jusqu'à ce que les membres d'une Congrégation ou d'un corps savant aient pu doter l'Eglise et l'érudition de cette collection parfaite, théologiens, canonistes et travailleurs seraient privés de l'instrument indispensable à leurs études.

De plus, l'*Amplissima* de Mansi, malgré les défauts qu'on s'efforcera de corriger et les lacunes qu'on tâchera de combler dans le supplément général, jouit d'un prestige indiscutable.

Enfin, beaucoup de bibliothèques possèdent cette collection en exemplaires plus ou moins complets. Offrir aux possesseurs de l'*Amplissima* le moyen, non seulement de compléter leur exemplaire, mais d'y ajouter des suites qui leur assurent un recueil complet des conciles, a semblé un éminent service à rendre à la science ecclésiastique et à l'érudition.

Donc, l'œuvre de l'éditeur a consisté d'abord dans une reproduction,par fac-similé, des trente et un volumes de l'*Amplissima* J.-D. Mansi. M. H. Welter acheva en 1902 cette reproduction iac-similé. Il y ajouta encore, par reproduction fac-similé, huit volumes qui sont :

La seconde partie de l'œuvre, celle dont M. Martin et le P. Petit ont assumé la responsabilité, consiste à continuer depuis l'année 1720 jusqu'à nos jours, le recueil général des conciles : c'est la continuation ; puis offrir au public un supplément général qui contiendra :

1° Les textes qui manquent dans l'*Amplissima*, soit inédits, soit figurant dans un recueil extra-conciliaire ;

2° Les *testimonia* qui manquent dans l'œuvre de Mansi ;

3° Les variantes notables aux textes publiés ;

4° Le redressement des erreurs d'attribution ainsi que des mauvaises leçons ;

5° La mention des erreurs et lacunes qu'on aura relevées dans les dissertations et les notes des divers éditeurs ;

6° Ceux-ci ayant arrêté à l'an 1300 la publication intégrale des synodes et statuts synodaux, on en donnera, jusqu'à l'époque du concile de Trente, le texte complet et, après 1564, une bibliographie avec analyse substantielle.

Pour éviter de multiplier, sans utilité pour les travailleurs, le nombre des volumes, on n'insérera, dans la continuation et le supplément, que les actes des conciles et les documents conciliaires. On n'y mettra ni les vies des papes, sauf pour les passages qui se rapportent aux conciles, ni les lettres des papes qui ne concernent pas directement les assemblées conciliaires.

L'*apparatus* sera infiniment plus riche que ceux de Labbe et de Coleti. Quant aux tables, plus complètes que celles d'aucune collection précédente, elles seront faites avec le plus grand soin, et il suffira de les consulter pour retrouver, dans les diverses sections de notre collection, tous les textes qui ont trait à un même concile, à un même fait, à un même personnage, à un même point de dogme ou de discipline.

L'œuvre est déjà en bonne voie, puisque on a déjà donné au public six volumes (les tomes 37 à 40) de la continuation et que trois autres (tomes 36, 43 et 44) sont sous presse.

R. P.



CHRONIQUE DES ACTES DU SAINT-SIÈGE

I. — PIE X ET LES ÉTUDES SCIENTIFIQUES

Une des gloires de la Papauté est d'avoir toujours encouragé les études scientifiques. Malgré les soucis de l'administration du monde catholique, accrus par les persécutions sourdes ou légales, Pie X s'efforce de propager par tous les moyens la haute culture ecclésiastique. Il a réformé l'enseignement dans les séminaires d'Italie (janvier 1908). Il a fondé « une Institution catholique internationale qui groupe les plus illustres représentants de la science parmi les catholiques et qui a pour but de favoriser avec la vérité catholique pour lumière et pour guide, le progrès de tout ce que l'on peut désigner sous les noms de science et d'érudition. » (Encyclique *Pascendi :* conclusion).

Le Pape daigne aussi encourager les travaux personnels. Depuis le 1er janvier 1909 le *Bulletin Officiel* a donné plusieurs lettres du Saint-Siège félicitant fidèles ou instituts de leurs entreprises scientifiques. Voici quelques extraits de ces documents. Nous remarquerons que le saint Pape ne sépare jamais le travail de la prière, le progrès scientifique du progrès moral. C'est une des caractéristiques de cette correspondance.

— Lettre au Rme Père Cormier, maître général des Frères Prêcheurs. — L'année dernière, les RR. PP. Dominicains ont commencé à Rome la construction d'une Maison Généralice,

pour remplacer l'ancien couvent de la Minerve, confisqué par les lois spoliatrices de 1866. Dans le nouveau bâtiment une école internationale de sciences ecclésiastiques va être organisée ; les différentes provinces de l'Ordre y enverront leurs étudiants. Pie X écrit au Rme P. Cormier pour lui indiquer dans quel esprit scientifique et religieux le règlement du nouvel établissement doit être rédigé.

« ...Nous sommes heureux d'apprendre que la maison inter-« nationale de votre Ordre sera prochainement achevée. La « doctrine si sage du Docteur Angélique y sera exposée à « l'honneur de la philosophie et des autres sciences sacrées, « et de là elle se répandra au loin portant les meilleurs fruits. « Nous voulons que ce collège soit honoré du titre de *ponti-« fical.* Il sera distinct du collège actuel de Saint-Thomas « d'Aquin (l'Université des Dominicains à Rome, la célèbre « Minerve). Cette nouvelle école aura un règlement spé-« cial, accommodé à son but et aux nécessités du temps. Nous « vous prions de l'élaborer dès maintenant avez le conseil de « vos consulteurs ordinaires et des personnes que vous juge-« rez compétentes. Nous nous réservons d'approuver ce tra-« vail. Ne perdez jamais de vue que ce collège doit être émi-« nent, nôn seulement par les études mais encore par l'esprit « religieux. Retournant dans leur province, les étudiants ne « devront pas être seulement des savants mais ils devront « être encore des religieux exemplaires. Quant aux austérités « extérieures, nous nous en remettons à votre prudence pour « que vous les tempériez, afin qu'elles ne nuisent pas au but « que vous voulez atteindre... » (1).

— Lettre au R. P. Montagne, directeur de la *Revue Thomiste.*

« ...Vous avez une tâche difficile : adapter la doctrine de « saint Thomas à la solution des questions si délicates, soule-« vées aujourd'hui, maintenir la doctrine si sage de saint « Thomas, alors que beaucoup l'attaquent ou ne l'apprécient « pas à sa réelle valeur... Oui, votre tâche est lourde, mais

(1) Acta Apostolicæ Sedis, 1909, vol. I, pp. 137-138.

« elle est belle ! Vous la remplirez plus facilement si vous joi-
« gnez à l'étude des écrits du saint docteur l'imitation de ses
« vertus et spécialement son assiduité à la prière, sa soumis-
« sion à l'enseignement de l'Eglise, son humilité, sa modestie
« intellectuelle, sa douceur et sa bonté pour ses adver-
saires... » (1).

— Lettre au Docteur Albert Kuhn, bénédictin.

« ...La religion de Jésus-Christ est comme l'âme des arts « les plus nobles. L'Eglise les a toujours protégés, depuis son « berceau, dans les cryptes des martyrs. Tant de restes vé- « nérables : statues, peintures, bas-reliefs, tous ces trésors de « l'antiquité chrétienne le prouvent. Aussi n'est-ce pas une « œuvre inutile que de publier et d'expliquer tous ces monu- « ments, surtout à notre époque où une science injuste veut « représenter l'Eglise comme opposée à toute culture artis- « tique. Votre but est donc excellent, très cher Fils, puisque « vous avez entrepris une grande histoire de l'art chrétien, « que vous accompagnez d'excellentes reproductions. Ceux « qui en parcourront les pages savantes, abandonneront bien « des préjugés peut-être, et ils éprouveront envers la religion « des sentiments justes et pleins d'admiration... » (2)

— Lettre de la *Secrétairerie d'État* à M. J.-B. Martin, professeur à l'Université Catholique de Lyon, et au R. P. Louis Petit, de la Congrégation des Augustins de l'Assomption.

M. l'abbé Martin et le R. P. Petit rééditent et achèvent la collection des conciles de Mansi. Ils ont offert les trois premiers volumes du supplément au Pape. Le cardinal Merry del Val les remercie et il leur témoigne toute la satisfaction qu'a éprouvée Pie X en parcourant cette publication :

« ...Le Saint-Père a admiré et la beauté de l'impression et « l'incomparable richesse, j'allais dire la forêt de documents « recueillis par vous avec tout le soin possible, et non sans « beaucoup de peine et de fatigue, car ce sont des recherches

(1) A. A. S. 1909, vol. I, pp. 138-139.
(2) A. A. S. 1909, vol. I, pp. 206-207.

« presque infinies à travers les bibliothèques et les archives « que réclame l'exécution de pareils travaux. Toutes ces con- « sidérations ont fait concevoir au Pape le très doux espoir « qu'une œuvre si vaste et menée avec tant d'intelligence, « rendra les plus grands services, non seulement aux savants « de profession, mais encore, pour ne pas dire surtout, à l'en- « semble du clergé. D'autant plus qu'à l'abondance des textes « latins vient s'ajouter une quantité de documents orientaux, « et il est aisé de deviner les précieuses ressources qu'ils four- « nissent, non seulement à la science en général, mais encore « à l'étude de l'ancienne discipline ecclésiastique et de celle « actuellement en vigueur... » (1).

Lettre de Pie X aux directeurs, professeurs et étudiants de l'Université catholique de Lille.

«... Nous connaissons et votre culte filial pour le Vicaire « de Jésus-Christ et votre religieuse fidélité à garder confor- « mément à ses instructions, l'intégrité de la foi catholique. « Nous savons aussi le zèle que vous apportez, vous, les maî- « tres, à répandre partout la lumière non seulement par l'en- « seignement, mais encore par l'exemple de votre vie, vous, « les étudiants, à vous préparer par votre instruction et votre « éducation, pour justifier les espérances de l'Eglise, de la « patrie, de votre région... »

« Votre université doit vous être d'autant plus chère qu'elle « est davantage un objet de malveillance et de haine pour les « méchants. Ceux-ci en effet, en l'appelant « *la citadelle du* « *catholicisme dans le Nord de la France*, veulent la tourner « en dérision, alors qu'en réalité ils lui donnent la plus hono- « rable des appellations. Ils montrent en tout cas par là qu'ils « la considèrent comme devant être le but principal de leurs « attaques. Pour vous non seulement vous aurez soin qu'elle « reste digne d'un si beau nom, mais vous continuerez à la « défendre, cette citadelle, de toutes vos forces. »

« Jamais ne vous manqueront la faveur particulière des « évêques, ni leur attention à pourvoir à vos besoins. Les ca-

(1) A. A. S. 1909, vol. I, p. 220.

« tholiques continueront de vous aider de tous leurs moyens. « Votre Institut, en raison de sa grande utilité actuelle pour « procurer le salut commun, leur doit être tout à fait à cœur. »

« Quant à Nous, n'en doutez pas, Nous ne cesserons de por- « ter, comme Nous l'avons fait jusqu'ici, un intérêt très spé- « cial à votre œuvre... » (1).

II. — LES RELIGIEUX QUÊTEURS

Depuis le Sermon sur la Montagne, la pauvreté volontaire est devenue un idéal vers lequel des âmes choisies sont appelées : *Beati pauperes !* La pratique des conseils évangéliques a toujours été en honneur dans le catholicisme ; l'Eglise protège et encourage les ordres religieux comme une mère ses enfants les plus chers. Mais les institutions humaines, même les meilleures, peuvent avec le temps s'écarter des voies de la sagesse. Aussi l'Eglise n'abandonne-t-elle pas à eux-mêmes les fidèles qui veulent vivre dans le renoncement au monde. Le Saint-Siège s'est réservé le droit d'approuver et de modifier les règles de tous les Ordres religieux. Avec sa prudence accoutumée, il veille et lorsqu'il faut prévenir quelque abus, il intervient.

C'est ainsi que Pie X a ordonné à la *Congrégation des religieux* de publier un décret sur les religieux quêteurs (2).

Voici les points principaux de ce document. Il sera peut-être utile aux fidèles de les connaître.

Les supérieurs ne peuvent envoyer quêter que des religieux d'âge mûr, ayant terminé leurs études.

Tout religieux quêteur doit être muni d'une double *autorisation écrite :* celle de son Supérieur et celle de l'évêque du diocèse dans lequel la quête doit être faite. Cette permission portera mention du temps et de la région pour laquelle elle est accordée. Aucune autorisation générale ou indéterminée ne sera

(1) A. A. S. 1909, vol. I, pp. 273-274.
(2) A. A. S. 1909, vol. I, pp. 153-156.

donnée. Un religieux ne peut pas quêter plus d'*un mois* dans le diocèse où est son couvent et plus de *deux mois* dans un diocèse étranger.

Les quêteurs n'iront pas seuls ; ils seront deux, à moins de très grave nécessité. Ils ne descendront pas dans les hôtelleries, mais ils pourront loger dans les cures, dans les maisons religieuses ou chez quelque bienfaiteur de bonne réputation.

Les religieux quêteurs devront toujours pratiquer l'humilité, la modestie ; ils seront propres. (*Semper illa, qua decet, munditie eniteant !* Le droit canonique ne craint pas les prescriptions matérielles lorsqu'il s'agit de la dignité de ceux qui représentent l'Eglise.

Telles sont les grandes lignes du décret de la Congrégation des Religieux sur les quêteurs. Les fidèles qui voudraient par leurs aumônes favoriser les Ordres religieux, et l'Eglise les y engage, sont avertis pourtant d'être circonspects dans leur générosité. Les faux religieux, les religieux en rupture de ban avec leur congrégation, les quêteurs indiscrets peuvent abuser de la bonne foi des fidèles. L'Eglise l'a prévu. Par de sages et minutieux règlements elle permet aux âmes charitables de n'être pas trompées. *Les* quêteurs (ils ne doivent pas aller seuls) sont tenus d'avoir chacun « leurs papiers ». Les fidèles ne craindront pas de les leur demander ; l'Eglise semble le conseiller puisqu'elle ordonne à chaque religieux d'avoir l'autorisation écrite de quêter. La tenue des quêteurs doit être irréprochable. En cas de doute, il sera aisé aux fidèles de consulter le clergé de leur paroisse.

A. JULLIEN.



PAUVRETÉ

Là-haut, tout au sommet des sombres escaliers
Tournants, où la misère étage ses paliers,
Où l'œil voit en passant pendre de vieilles hardes ;
Ou bien dans la maison somptueuse, aux mansardes
Pauvres mais fières qui grelottent sous les toits,
Là-haut, d'un pas discret je monte quelquefois,
Et, secouant des pieds la graisse de la terre
J'entre dans le logis tranquille et solitaire
Plus haut que la richesse et plus proche du ciel,
Ruche où l'âme souvent cueille son plus beau miel,
C'est là qu'on voit s'ouvrir comme de frais calices
Les obscures vertus, les touchants sacrifices,
Et l'humble patience et de divines fleurs
Dans la rosée amère et tremblante des pleurs.
C'est là que la souffrance humaine fait entendre
Sa lamentation plus terrible et plus tendre,

Quand les petits enfants tout nus, sans pain, saus feu,
Se tournent vers leur mère, et leur mère vers Dieu ;
Quand l'ouvrier perclus sur son grabat de paille
Sent du chômage affreux l'apre dent qui l'entaille ;
Que la veuve ou la femme abandonnée, hélas !
Le soir laisse tomber ses deux pauvres bras las ;
Que l'orpheline en pleurs qu'en vain le gouffre attire
Devant un louis d'or refuse de sourire
Et préfère la faim au pied du crucifix !
Ces choses, ô mon Dieu, tu les vois, je les vis.
Et vous vous inclinez sur ces splendeurs intimes,
Seigneur, et moi je monte aux étages sublimes.
Pour mieux vous voir, ô Dieu du Calvaire et du fiel,
Comme on gravit les monts pour contempler le ciel.

Le pauvre, c'est la lutte obscure, ardente, aiguë,
De l'homme et de l'obstacle et du vieux *meurs ou tue !*
L'héroïsme du cœur aiguisé par l'effort,
La vie âpre et criant sous la dent de la mort;
C'est le dur frottement de l'âme contre terre,
Le dieu tombé si bas dans l'ombre et la misère
Qu'on ne sait plus parfois s'il se souvient des cieux,
Mais, lorsqu'il s'en souvient, sublime et glorieux.

Car ce n'est point en haut, c'est en bas qu'est la gloire!
En bas dans la pauvre âme éteinte, triste et noire,
Dans le sort vil, obscur, étroit, matériel,
Mais pourvu qu'il y tombe un pur rayon du ciel.
Le riche en son palais, dans le luxe et l'estime,
Est grand parfois peut-être, il n'est jamais sublime,
Et son astre éclatant, mais non point glorieux,
Pâlit comme le jour devant la nuit des cieux.
Car le jour orgueilleux pâlit devant la gloire
Des mourantes lueurs étoilant la nuit noire;
Car, ô reines de l'ombre et de l'immensité,
Vous brillez dans le deuil et dans l'obscurité,
Et ne dirait-on pas que Dieu, le grand Artiste,
Après avoir créé les beaux cieux d'améthyste,
De pourpre, de saphir et d'ambre et de vermeil
Et la magnificence auguste du Soleil,
Triste devant son œuvre et la trouvant sans charmes,
Le soir, dans le silence, ait répandu ces larmes!

Perles de l'âme humaine et de l'esprit divin,
Larmes, votre splendeur ne coule pas en vain:
Par vous, comme les cieux, notre âme est plus divine!
Et quand du sort humain le jour baisse et décline
Et que s'ouvrent béants les grands abîmes noirs
Du deuil, de la misère en pleurs, des désespoirs,
L'ange contemple ému dans l'azur solitaire
Le grand ciel étoilé des larmes de la terre.

Et moi je vais aussi rêver sous ce ciel-là;
Et, mystique, laissant le monde à son éclat,
Laissant les viveurs vivre et les beaux jeunes drilles
Sourire dans la valse aux belles jeunes filles,
Je me donne l'exquise et fine volupté,

Épieuse subtil, d'un peu de pauvreté,
Et monte, loin du luxe et vers de plus doux charmes,
Boire au ruisseau sacré des sueurs et des larmes.

La cigale en congé, j'entre chez les fourmis.
Là, plus sûrs que les grands, j'ai mes humbles amis.
Le père dans ma main met sa grosse main rude,
La mère m'interroge avec sollicitude,
Le petit qui hurlait s'apaise en me voyant,
Et la fillette en pleurs m'accueille en souriant.
Que leur ai-je fait? rien; pauvres gens! rien qui vaille.
Je m'assieds un instant sur la chaise de paille ;
C'est le fauteuil du lieu. J'écoute ou bien je dis
Quelques mots, en humant le parfum du taudis;
Je promets si l'on veut l'achat de la capture
D'un nid que le maçon cueillit dans la toiture,
Je prête un livre ou jette une orange au marmot ;
Et j'aime ce milieu, simple, mais non point sot,
Où l'on me trouve heureux, moi le grand singe triste.
Où l'on me trouve bon, moi vieil égoïste.

Tandis que, dans le monde aristocrate, il faut,
Pour plaire, beaucoup d'art, un plastron sans défaut,
Des manchettes, du goût, de l'esprit, j'imagine,
Et le don de raidir ou de plier l'échine
Correctement, selon l'ultime *chic* du jour ;
Tandis qu'à ce grand monde il faut faire sa cour
Et, tout comme devant un tribunal, paraître,
Dans le salon du pauvre il suffit d'apparaître.
Car le bon peuple ami voit, dans son équité,
L'apparence non point, mais la réalité,
Et pourvu qu'un rayon de bonté brille et luise
Dans le cœur, où vraiment le Créateur l'a mise,
Et non point seulement dans les mots, dans les yeux,
(Politesse ! bonté d'épidermes soyeux !)
On touche et satisfait toutes ces bonnes âmes
A moins de frais que vous, Vos Altesses Mesdames.
Et n'étant point d'ailleurs royaliste, je peux
Fraterniser avec ces fiers et nobles gueux,
Et leur parler de Dieu, notre Père sublime,
Sans que le mot céleste ait l'air d'ancien régime.
Avec Dieu république ! avec Dieu liberté !

Sous sa Paternité vaste fraternité !
Du faible et du puissant, du chêne et du brin d'herbe,
Restant brin d'herbe et chêne, égalité superbe !
Droit de vivre et de croître à tous sous le ciel bleu !
Sublime égalité des âmes devant Dieu !
Egalité : non point niveau, mais équilibre;
Non point le despotisme affreux sur l'homme libre
De je ne sais quel lourd et stupide rouleau
Qui passe écrasant tout sous son immense étau,
Nivelant les esprits, les classes et les êtres,
Les fortunes, sueur des fronts de nos ancêtres,
Et partout, du roc fier au doux vallon charmant,
Créant l'égalité par l'aplatissement.
Mais, dans une sereine et puissante harmonie
De solidarité pacifique et bénie,
Que chacun donne à tous et reçoive de tous
Selon la part, ô Dieu, que nous tenons de vous.
Et que tout travail monte et que tout or ruisselle !
Aidons-nous ! que le souffle attise l'étincelle,
Que le rayon de ciel aide à la fleur des champs ;
Echangez vos parfums, vos lumières, vos chants,
Vos produits, vos besoins, vos fluides contraires ;
Cœur d'homme, penche-toi sur le cœur de tes frères,
Et que la pauvreté s'incline avec douceur
Vers la richesse tendre et lui dire : « Ma sœur,
Vois la croix que je porte et les maux que j'endure,
Vois mes pauvres petits oisillons sans pâture !...
Et que, la rassurant d'un geste fraternel,
La richesse lui montre et son cœur et le ciel.

O monde ! Eden ! enfer ! Délices et supplices !
Société croulante au poids des injustices !
Quand je songe qu'à Nice un homme, un prince, un fou,
Epicier parvenu, baron juif ou filou,
Une femme, marquise ou bourgeoise ou coquette,
De je ne sais quel sot conquérante ou conquête,
Peut faire en un jour des débauchss de fleurs
A combler jusqu'au bord des gouffres de douleurs ;
Qu'en un de vos bijoux, madame, luit et brille
A votre doigt charmant, le pain d'une famille ;
Que vous allez tuant, foulant, éclaboussant,
Que vos *rivières* d'or sont des fleuves de sang,

Que roses, diamants, fêtes, tout étincelle
De deuil, et que de mort tout ce bonheur ruisselle,
Et que le peuple, avec dans l'âme des fureurs,
Contemple ces splendeurs faites de tant d'horreurs, —
Qui donc après cela s'étonne s'il voit rouge ?
Un jour de l'atelier, du repaire, du bouge,
Ce grand peuple affamé, sans feu, sans pain, sans Dieu,
Sortira comme un loup rôdant sous le ciel bleu,
Et dans Nice et Paris croulant sous les mitrailles
On verra ce chacal les dents dans vos entrailles.

Mesdames, ces joyaux, toujours faux, toujours vains,
Ces rubis, ces saphirs qui brillent dans vos mains
Comme scintillerait une poussière d'astres
Dans le noir firmament des deuils et des désastres,
Ces flots d'or et d'azur, hélas, gouffres amers,
Où vous jouez, Vénus charmantes de ces mers,
Et toute cette blanche écume de dentelles
Plus riche que jadis celle des Immortelles,
Ces toilettes de fête aux ondoyants reflets,
Ceintures, plis de pourpre, or fin des bracelets,
Tendre éclat des satins, fraîches lueurs des moires,
Et toutes les splendeurs des princières armoires,
Pillez tout, ravagez, comme font les filous,
Videz vos coffres-forts à demi, *volez-vous!*
Pillez-vous, s'il vous plaît, d'échapper au pillage ;
Et les deux bras chargés de ce doux brigandage,
Là-haut dans les greniers portez votre larcin.
Dans le grenier du pauvre, ô riche, et sur son sein
Verse ton superflu, verse son nécessaire,
Et fais-toi des amis, là-haut dans la misère !

Alors, voyant tomber la manne du ciel bleu,
Tout ce peuple sans foi dira : « Je crois en Dieu,
Et sur ton cœur, ô riche, et sur ton or plus tendre,
Tu sentiras d'en haut la grande paix descendre ;
Et sur l'embrassement de Caïn et d'Abel
Les anges verront Dieu se pencher dans le ciel.
Un jour, Celui qui seul est grand riche et sublime,
L'Immense, l'Incréé, s'est penché sur l'abîme,
Et, sondant la misère et l'ombre et le néant,
A jeté ses soleils à l'abîme néant.

Alors, comme Lazare en ses langes funèbres,
L'univers s'est levé, splendide, des ténèbres,
Et, le soir, l'œil humain s'émerveille en voyant
Cette poussière d'or que Dieu jette au Néant,
Quand l'Infini s'entr'ouvre à la nuit qui mendie
Et que sur ces haillons que la pourpre incendie
Après l'effusion du jour incandescent
La grande paix des cieux, pleine d'astres, descend.
Mais l'Infini lui-même était triste en sa gloire,
Car en bas l'âme souffre et la misère est noire,
Et tout l'or radieux du soleil matinal
Ne peut illuminer l'ombre épaisse du mal ;
Et tout le ciel immense et ses millions d'astres
Ne sauraient consoler l'âme dans ses désastres ;
Et Dieu même, tandis que les grands océans
Vomissent à ses pieds leurs hommages géants,
Tandis que l'azur brille et que le printemps fleure,
Entend dans les bas-fonds l'âme humaine qui pleure.
C'est alors que soudain, dans les hauteurs du ciel,
Du fond des nuits de gloire, aux vallons d'Israël
Descendit comme un rêve un chant pur de louanges ;
Et les bergers dans l'ombre entendirent les anges,
Et les grands Mages Rois vinrent de l'Orient.
Car au fond de l'Etable humaine et souriant,
La paille auréolant son pauvre petit crâne,
Un enfant vagissait entre le bœuf et l'âne,
Demi-nu, ses parents n'ayant ni pain ni feu.

Et depuis ces temps, la Pauvreté c'est Dieu.

Joseph Serre.



LES CÉLESTES PARADOXES

La beauté nous ensorcelle
De son rayon enchanté;
Mais la sagesse est plus belle
Que la beauté.

O Christ, sous notre nuage.
Nous raisonnons, nous pensons ;
Mais ta folie est plus sage
Que nos raisons.

Ta mort fait l'âme vaillante ;
Ta nuit c'est notre réveil ;
Ta croix noire est plus brillante
Que le soleil !

Quand tu finis, tout commence.
Oh ! les vastes cieux ouverts !
Tout hostie est plus immense
Que l'univers.

Devant Dieu, l'astre tressaille
Et l'ange chante sans fin,
Mais Dieu sur un peu de paille
Est plus divin.

L'épaisseur de l'ombre noire
Sur ce petit front béni
S'ajoute comme une gloire
A l'Infini.

C'est là l'effrayant mystère
Qui rend le gouffre béant.
Quoi donc! un Dieu ver de terre!
L'Être Néant!

Mais cette horreur est divine,
Dans ce néant Dieu grandit.
Que lui manquait-il ? Devine,
D'être petit.

Il tend les bras à sa mère,
Pendant que le genre humain
Et tout le ciel et la terre
Sont dans sa main.

C'est pour mieux tenir le monde
Qu'il a de si petits bras.
Ta grandeur est plus profonde,
Très-Haut, si bas!

C'est de ton ignominie
Que vont reluire à jamais
Cœur, vertu, gloire et génie,
Tous nos sommets.

Les roses les plus divines
Que les vierges chercheront
Sont au milieu d'épines
De votre front.

La croix brille en nos désastres,
De la Plaie il sort du jour,
Et les crachats sont des astres
Au ciel d'amour!

Joseph Serre.



LES PETITES PLANÈTES

Je songe quelquefois qu'en plus d'un grand désastre
Plus d'un cœur radieux s'est brisé comme un astre
Avant d'avoir décrit sa courbe dans l'azur.
Oh ! venez avec moi sous le beau ciel obscur.
Allons dans la douceur des vastes nuits profondes
Respirer les parfums des fleurs qui sont les mondes.
Regardons un instant dans la gloire de Dieu.
Voici Mars flamboyant, voici le fastueux
Jupiter, dans la chaîne énorme et sans lacune
Que traîne le Soleil, de Mercure à Neptune.
Sans lacune? et pourtant de Mars à Jupiter,
Là, dans cet intervalle immense de l'éther,
— N'est-ce pas Leverrier? — devrait voguer un monde.
Il est là! — mais brisé. Catastrophe profonde!
Il était là, superbe ; il est là, mais brisé.
Je ne sais quel Titan l'aura pulvérisé.
A la place où régnait le colosse sublime,
Flotte en fragments épars une poussière infime
D'astres, plus de deux cents planètes de débris.
L'une a peut-être encor la taille de Paris,
Cette autre du Mont-Blanc, celle-ci d'une pomme.
Là peut vivre un oiseau, là pourrait vivre un homme.
Et peut-être est-ce encor charmant comme cela,
Ces jardins suspendus flottant d'ici, de là,
Ces grands cailloux mouss s, ces nacelles coquettes,
Ces paradis mignons, ces Petites Planètes.
Mais ce sont des débris! Si quelques-uns sont beaux,
L'ange du monde éteint pleure sur ces lambeaux.
Cela n'empêche pas la Force souveraine
De suivre dans les cieux son cours qui nous entraîne
Dans les tourbillons d'or de sa sérénité,
Et qui, pour la splendeur des firmaments d'été,
Mêlant tout, pleurs et joie et l'astre et la ruine,
Fait de tout l'harmonie éternelle et divine!
....

Joseph Serre.



BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE & QUESTIONS RELIGIEUSES

Histoire des dogmes, II, *De saint Athanase à saint Augustin* (318-430), par J. TIXERONT. — Un vol. in-12, de 534 pp. — Paris, Gabalda, 1909. — *Prix :* 3 fr. 50.

Ce volume fait suite à l'étude du même auteur sur la *Théologie anténicéenne*, et pousse l'histoire des dogmes dans l'antiquité jusqu'à la mort de saint Augustin (430). Un troisième volume, annoncé dans l'avant-propos, la poussera jusqu'au IXe siècle, et complétera l'œuvre promise.

Comparé au premier, ce second volume se distingue par une rédaction moins serrée et par conséquent d'une lecture plus facile, et par quelques modifications de méthode dans la manière de présenter le développement des doctrines de l'Eglise. L'époque dont il s'occupe en effet est la plus féconde de l'antiquité chrétienne, et comprend les noms des plus illustres docteurs de l'Orient et de l'Occident. Il fallait donc donner à l'exposé de la doctrine de ces maîtres l'ampleur convenable, et faire entrer, si possible, le lecteur dans l'intime de leur pensée. D'autre part, ces docteurs sont si nombreux et leurs œuvres si considérables qu'il eût été aussi long que fastidieux de les prendre un à un pour analyser leurs écrits et présenter leur enseignement. M. Tixeront a donc suivi un autre procédé. Il a d'abord fait l'histoire des hérésies trinitaires et christologiques en Orient au IVe siècle, et opposé à chacune d'elles les définitions de l'Eglise et les témoignages des Pères qui les ont combattues ; puis dans le chapitre VI, il a tracé en un vaste tableau,— mais toujours avec références à l'appui,—une synthèse détaillée de ce qu'enseignait la théologie grecque à cette époque, en dehors des

questions trinitaires et christologiques. Ce tableau est suivi, — chose nouvelle dans l'histoire des dogmes — d'une étude sur la théologie de langue syriaque, représentée par Aphraate et saint Ephrem (ch. VII). Puis, passant à l'Eglise latine et répétant le procédé déjà employé, l'auteur écrit d'abord l'histoire des hérésies latines au IVe siècle, et trace ensuite le tableau de la théologie occidentale en partant des doctrines enseignées elles-mêmes. Le volume s'achève par une longue étude sur saint Augustin, étude qui occupe plus de 150 pages, et qui en est certainement la partie la plus remarquable. Il sera piquant de comparer les conclusions de M. Tixeront sur les idées de saint Augustin à propos de la grâce et de son caractère plus ou moins efficace *ab intrinseco*, avec les conclusions de M. Portalié sur le même sujet dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. M. Portalié, suivant en cela les traces d'autres jésuites, Franzelin et Jungmann, s'était efforcé de tirer au *molinisme* ou du moins au *congruisme* saint Augustin. Discrètement, — M. Portalié n'est pas nommé — M. Tixeront leur oppose l'autorité d'un jésuite lui aussi très informé et très sincère, Petau, et ce qui est mieux encore que Petau, les textes mêmes du saint Augustin. Mais, d'ailleurs, nulle trace de polémique. L'auteur l'évite partout, à plus forte raison contre des contradicteurs qui sont des amis.

Nous ne pouvons que recommander ce volume à tous ceux qui s'occupent de théologie ou que l'histoire de l'Eglise ancienne intéresse. On y trouvera partout un exposé objectif, sincère, mais respectueux de ce que fut la doctrine de l'Eglise aux siècles étudiés. M. Tixeront est de ceux qui pensent que l'histoire doit dire toute et la seule vérité, mais qu'elle ne doit d'ailleurs jamais tourner au persiflage, ni oublier la révérence due aux grandes choses et aux grands hommes.

Z.

I. *Canon and Text of the New Testament* by C. R. GREGORY. — In-8°, VII-540 pp. — Edinburgh, Clark, 1907. — *Prix :* 15 fr.
II. *Einleitung in das Neue Testament,* von C. R. GREGORY. — In-8°, VI-804 pp. — Leipzig, Hinrichs, 1909. — *Prix :* 12 fr. 50.

I. L'auteur établit, dans la préface de son ouvrage, qu'il y a trois espèces de critique concernant les livres du Nouveau Testament : la critique du canon qui examine l'usage qui a été fait des écrits néotestamentaires et l'autorité qui leur a été attribuée ; la critique du texte qui s'occupe de la transmission matérielle des

textes et la critique littéraire qui porte sur le contenu de ces livres. Dans le volume anglais il traite des deux premières critiques ; dans le volume allemand, il ajoute la troisième.

Dans l'introduction à la critique du canon du Nouveau Testament, le Dr Gregory précise d'abord la signification du mot, puis traite du canon juif de l'Ancien Testament et de la facilité de communications qu'avaient les premiers chrétiens pour leurs rapports de communautés à communautés. Il divise l'histoire du canon en six périodes : I, L'âge apostolique ; II, L'âge postapostolique ; III, L'âge d'Irénée ; IV, L'âge d'Origène ; V, L'âge d'Eusèbe ; VI, L'âge de Théodore de Mopsueste. Pour chacune de ces périodes il relève avec soin les traces que les livres du Nouveau Testament ont laissées dans les écrits des auteurs contemporains.

Le Dr Gregory soutient, comme résultat de ses recherches, qu'au sens où on entend aujourd'hui le terme « canon », il n'y eut jamais un canon du Nouveau Testament. A aucune période de l'histoire du Christianisme la nécessité ne fut apparente pour toute l'Eglise de dire quels sont exactement les livres qui sont « Ecriture » et ceux qui ne le sont pas. Les livres du Nouveau Testament furent en grande majorité écrits avant l'an 100. Les évangiles et les épîtres pauliniennes formaient les deux grandes divisions de cette collection. Un ou plusieurs évangiles ou une combinaison des quatre, quelques lettres de Paul étaient dans toutes les communautés de l'Eglise, longtemps avant l'an 200. On ne voit pas comment se formèrent ces collections et comment elles se répandirent. Ce que nous savons de la communication des épîtres d'Ignace, martyr, entre les églises de Philippes, Smyrne et Antioche, est une indication. L'Eglise ne jugea pas à propos de porter un jugement sur ces livres, évangiles et épîtres. Finalement, on dressa des listes de livres bons, de moins bons et de mauvais. Peu à peu, les listes se complétèrent. La liste qui a été nommée de Gélase, et plus tard d'Hormisdas, pourrait être intitulée : Liste des livres qui forment la bibliothèque du chrétien. Il n'y eut pas d'établissement du canon en ce sens qu'un concile général fixa la question. Le nombre des livres du Nouveau Testament augmenta peu à peu. Quand on avait à décider du caractère sacré d'un livre on se demandait s'il était d'un apôtre ou non, s'il pouvait être rattaché à un apôtre. D'autres raisons d'adoption jouèrent aussi un rôle à des époques et en des lieux différents. Il n'y eut aucune règle générale pour déterminer la bonté d'un livre. Il faut donc rejeter cette idée que, durant le second siècle,

l'Esprit de Dieu rassembla les livres en un Testament nouveau, tel que nous le possédons et que, depuis ce temps, l'Eglise chrétienne s'est tenue exactement à ce livre. Telles sont les conclusions du Dr Gregory.

En fait, nous croyons bien qu'aux temps primitifs du christianisme il n'y eut pas de décision officielle de l'Eglise, canonisant tel ou tel livre, mais il faut reconnaître qu'en choisissant, d'un consentement unanime, tel livre, plutôt que tel autre, comme Ecriture sainte, l'Eglise a été guidée par l'Esprit Saint. Dire qu'il n'y eut jamais de définition officielle du canon du Nouveau Testament, c'est méconnaître les faits. Pour n'avoir pas été portée dès les premiers jours, elle n'en a pas moins existé plus tard. Sans remonter jusqu'au IVe siècle, il faut bien avouer que le concile de Trente, au moins, a fixé le canon du Nouveau Testament.

L'étude sur la critique du texte du Nouveau Testament traite d'abord des matériaux : papyrus, parchemins, manuscrits : majuscules et minuscules, lectionnaires, versions syriaques, coptes, latines, écrivains ecclésiastiques, puis des éditions imprimées du texte, des caractères externes du texte, de l'histoire primitive du texte. Il y aurait beaucoup de choses nouvelles à glaner dans cette partie, car le Dr Gregory est un spécialiste autorisé dans les questions de critique textuelle. Nous ne pouvons cependant nous arrêter là, à cause du trop grand nombre de faits de détail qu'il y aurait à relever. Remarquons seulement les positions que prend l'auteur sur les textes discutés du Nouveau Testament. Il rejette l'authenticité johannique du verset des trois témoins, I JN, V, 7-8, et ne croit pas à leur origine priscillienne. La finale de MARC, XVI, 9-20, n'appartient pas à l'écrit authentique. La péricope de la femme adultère, JN, VII, 53-VIII, 11, n'est pas johannique : un groupe de manuscrits calabrais l'a placée dans l'Evangile de LUC, XXI, 37, 38. Les chapitres XV, XVI, de l'épître aux Romains ne faisaient pas partie de l'épître primitive, qui se terminait après XIV, 23, auquel était ajoutée la doxologie, XVI, 25-27. Le chapitre XV serait une autre lettre, écrite plus tard aux Romains par saint Paul et le ch. XVI une lettre de recommandation en faveur de Phébé à l'église d'Ephèse.

II. L'ouvrage allemand est une introduction complète au Nouveau Testament, car, outre la critique du canon et du texte, il contient une critique des écrits. Il est précédé d'une préface où l'auteur établit ce que doit être une introduction au Nouveau Testament et examine les sciences auxiliaires de cette discipline : His-

toire contemporaine du Nouveau Testament, lexicographie, grammaire, rhétorique, herméneutique, puis il passe en revue les ouvrages sur l'Introduction au Nouveau Testament. Tous les auteurs nommés récents sont Allemands et protestants, sauf deux Anglais et un catholique allemand. Quelques écrivains catholiques antérieurs au XIXe siècle, Hadrianus, Paulus de Bassora, Paulus, Junilius, Cassiodore, Santes Pagninus, Sixte de Sienne, enfin, Richard Simon sont mentionnés.

Les deux premières parties reproduisent à peu près l'ouvrage anglais. Certaines sections cependant ont été disposées autrement et présentées d'une façon plus scientifique. Les textes des écrivains, dont on n'avait précédemment que la traduction, sont cités en grec ou en latin dans les notes. Enfin, l'histoire du canon est conduite en quelques pages jusqu'en 1908.

La critique des écrits est traitée assez brièvement. L'auteur ne discute pas, il expose ce qu'il croit être la vérité. Il parle en premier lieu de saint Paul et de ses épîtres. Il étudie d'abord à quel degré l'apôtre a subi l'influence grecque et constate que ce qu'il y avait en lui de mentalité grecque lui a été très utile pour comprendre le monde païen et en être compris. Nous ne connaissons pas complètement la vie missionnaire de saint Paul; il a fait de plus nombreux voyages que ceux qui nous sont rapportés et écrit plus de lettres que nous n'en avons. Les deux épîtres aux Thessaloniciens sont les plus anciennes. L'épître aux Galates a été écrite en l'an 50 aux Galates du nord, convertis par saint Paul, peut-être pendant son premier voyage en Asie-Mineure. Les épîtres aux Corinthiens ont été écrites en 52-53. La deuxième est peut-être formée de trois lettres distinctes de saint Paul. Les quatre derniers chapitres, X, I-XIII, 10, seraient la lettre que l'Apôtre écrivit, nous dit-il, le cœur serré et les larmes aux yeux, II *Cor.*, II, 3, 4. L'épître aux Romains fut écrite au printemps de l'an 54 à Corinthe. Les destinataires étaient juifs et païens. L'Eglise de Rome n'a pas été fondée par un apôtre ou un envoyé des apôtres, mais par des chrétiens venus de Jérusalem ou d'Antioche, convertis par saint Paul. Les rapports entre l'épître aux Romains, XII, XIII et la première épître de saint Pierre sont très étroits. On ne peut décider historiquement laquelle dépend de l'autre, d'autant plus qu'il n'y a pas de preuve stricte de dépendance. Les deux écrivains peuvent avoir emprunté à une source commune.

Les épîtres aux Colossiens et aux Philippiens sont authentiques ; la première a été écrite à Césarée en 54-56 et la seconde à Rome

vers la fin de 58. L'épître aux Ephésiens est une circulaire. Les épîtres pastorales sont probablement authentiques dans leur ensemble. L'épître aux Hébreux a été écrite en 66, probablement par Barnabé. L'Apocalypse est de saint Jean.

Pour la question de la composition des Evangiles synoptiques l'auteur adopte l'hypothèse des deux sources : les Logia et Marc. Le texte araméen des Logia a été traduit en grec vers l'an 60. Marc a été écrit peu après ; Matthieu vers 72-75 ; Luc vers 80 environ ; les Actes quelque temps après. Les divergences que l'on signale entre ce livre et l'épître aux Galates ne sont qu'apparentes. Le IV[e] évangile doit être attribué à un auteur du nom de Jean. D'après les caractères internes de l'écrit il faut l'attribuer à Jean, fils de Zébédée. La physionomie de Jésus qui se dégage de cet évangile est différente de celle que présentent les synoptiques.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que sur un grand nombre de questions nous ne partageons pas les opinions du D[r] Gregory ; nous ne nous arrêterons pas à les discuter, car la plupart sont déjà connues et ont été examinées dans l'*Histoire des livres du Nouveau Testament*. Disons seulement qu'à notre avis la meilleure partie de cette Introduction est celle qui est consacrée à la critique du texte du Nouveau Testament et que là on reconnaît vraiment le spécialiste, qui a le droit de porter un jugement sur les questions.

E. JACQUIER.

La vie du Sauveur écrite avec les seuls textes évangéliques, disposée chronologiquement et rattachée à l'histoire de son temps, par M. l'abbé H. PASQUIER. — In-8°, XC, 434 pp. — Paris, Beauchesne, 1908.

Dans ce volume, M. l'abbé Pasquier met à la portée du grand public ses travaux sur « *Les Temps évangéliques* » et « *La Vie du Sauveur* », qu'il avait publiés précédemment. Dans un premier volume il avait étudié l'histoire contemporaine des faits évangéliques ; dans un second il avait établi la suite de ces faits et leur date ; dans un troisième il avait donné une vie de Notre-Seigneur en un texte latin, formé des quatre évangiles. Aujourd'hui, il traduit en français, ce texte latin et l'accompagne de notes nombreuses et très détaillées qui ont pour but de justifier l'ordre et la date des faits et de fournir les explications historiques et géographiques nécessaires. Des notes d'exégèse, extraites des ouvrages des saints

Pères et des écrivains ecclésiastiques, expliquent les passages difficiles. Dans une introduction étendue l'auteur étudie la formation des Evangiles et la chronologie des faits. Le point de vue de l'auteur est strictement conservateur. Nous n'avons que des éloges à faire de ce travail, où l'on trouvera une multitude de renseignements qui éclairent les faits de la vie de Notre-Seigneur.

E. J.

La foi catholique, par H. Lesêtre, curé de Saint-Etienne-du-Mont. — Un vol. in-18, x-497 pp. — Paris, Beauchesne, 1908. — *Prix :* 3 fr. 50.

« Après tant d'autres livres consacrés à l'exposition de la foi catholique, et dont plusieurs sont excellents, en voici un nouveau. Il n'y en aura jamais trop. » On ne saurait mieux dire, et les termes dans lesquels l'auteur lui-même présente son ouvrage caractérisent excellemment son but et la nature de son œuvre.

C'est là, en effet, un simple exposé de la doctrine chrétienne, et, pour l'écrire, nul n'était plus qualifié que M. le Curé de Saint-Etienne-du-Mont. Un tel labeur demande à la fois une sérieuse compétence technique dans les matières théologiques et le talent d'adaptation nécessaire pour rendre ces questions difficiles accessibles au grand public. L'union de ces deux qualités est ici pleinement réalisée et c'est ce qui fait la valeur et l'utilité pratique de ce travail. Les trente chapitres qui le composent embrassent, en une synthèse compréhensive, tout le contenu de la doctrine et de la morale chrétienne. C'est le rôle de la raison dans les préliminaires de l'acte de foi qui est d'abord étudié ; vient ensuite l'exposé des dogmes concernant la Trinité, la Création, l'Incarnation, la Rédemption et l'Eglise. Puis, après avoir déterminé les lois de la morale chrétienne, de la vie surnaturelle et la théorie des sacrements, l'auteur termine par des notions très précises sur la vie future. On conçoit l'ampleur du programme qui est ici rempli et l'intérêt vital de cette lumineuse catéchèse: car ce n'est là, si l'on veut, qu'un catéchisme, mais un catéchisme d'un ordre tout particulier et d'une haute valeur théologique. M. Lesêtre s'est borné au rôle volontairement effacé, mais combien difficile, de simple rapporteur : sa prétention est de n'exposer que l'enseignement authentique de l'Eglise. Aussi bien les seuls auteurs cités sont-ils, l'Ecriture, les Pères, et l'Enchiridion de Denziger qui est, on le sait, le catalogue officiel de tous les actes pontificaux ou conciliaires.

Il ne faudrait du reste pas en conclure que cet exposé de la foi se ramène à une simple nomenclature avide et sèche des dogmes catholiques ; l'auteur a su le vivifier, grâce à son talent personnel d'écrivain, et en faire un récit d'une lecture tout à fait captivante. On sent du reste combien il est au courant des questions les plus récentes ; c'est un de ses mérites — non pas le moindre — d'avoir su, tout en étant fidèle aux exigences de la plus rigoureuse orthodoxie, présenter la doctrine chrétienne de façon à répondre pleinement aux actuelles préoccupations des intelligences.

Au demeurant, ce simple exposé est peut-être la meilleure des apologétiques. C'est le moyen de dissiper plus d'un préjugé et bien des ignorances, et ce sont là les grandes causes de l'ignorance moderne. De plus, la divine doctrine du Christ, telle que l'enseigne l'Eglise, est, à elle seule, capable, plus que bien des raisonnements humains, de toucher les cœurs, de convaincre les âmes et, de les amner à la vraie foi, par la seule action de sa surnaturelle et divine attirance.

H. LIGEARD.

Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Lettre approbative de Mgr GAUTHEY, par J. Grimal, ancien professeur au grand séminaire de Nevers. — In-12 de XXIII-405 pp. — Paris, Beauchesne, 1908.

« Quand un livre, écrit Mgr Gauthey dans la préface de celui-ci, quand un livre nous tombe entre les mains, sans que nous ayons sur lui d'autres références, s'il y est parlé légèrement de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin, ou de Bossuet, comme aussi de la philosophie scolastique, défions-nous d'abord et regardons de plus près. Assurément il ne suffit pas d'aimer ces Maîtres pour être orthodoxe, mais il suffit de les dédaigner pour être suspect, parce qu'ils sont l'honneur, la parure et jusqu'à un certain point la bouche de l'Eglise. »

Juste observation, et qui met tout de suite en valeur le travail de M. Grimal. Certes, il ne s'est pas borné, pour traiter son magnifique sujet, à la théologie purement classique et à ses auteurs favoris ; mais il a cherché chez eux néanmoins la base de son livre, et s'est appuyé sur ce roc pour bâtir ensuite. Dans l'œuvre de construction, il a appelé d'autres ouvriers, d'ailleurs fort recommandables, à son aide, notamment les maîtres du XVIIe siècle, qu'on n'utilise plus assez aujourd'hui : Bérulle, Condren, Olier, saint Vincent de Paul, sur-

tout Thomassin et le dixième livre de son *Traité de l'Incarnation* qui est « un prodige de science et un hymne de piété en l'honneur du Christ-Prêtre ». De tous ces grands auteurs de la vie spirituelle, de tous ces mystiques, de tous ces théologiens, il a, du reste, écarté les théories trop personnelles et discutables. Il n'y a qu'un Maître qu'il ait suivi *en tout* au XVIIe siècle, c'est Bossuet. — Parmi les auteurs moins connus et du XIXe siècle dont il s'est inspiré, nous avons reconnu pour notre part le R. P. Giraud dans son *Jésus-Hostie*. — Enfin, M. Grimal n'ignore pas les théories à l'ordre du jour dans certains milieux ; et, à plus d'une reprise, il examine et discute les opinions des protestants et de M. Loisy.

Quant au fond même du livre, il se compose essentiellement de quatre parties : 1° La *Préparation*, où l'auteur montre que Jésus-Christ, prêtre et victime, est figuré, présagé par le Sacerdoce et le Sacrifice antiques ; 2° la *Réalisation*, où l'on voit comment Jésus, constitué le prêtre par excellence par l'Incarnation elle-même, offre sur l'autel de la Croix le Sacrifice infini ; 3° la *Consommation céleste* où l'on voit le rôle de Jésus entrant au Ciel pour y consommer le Sacrifice unique de la Croix ; 4° le *Prolongement eucharistique*. Ce dernier titre indique assez l'objet de cette étude qui s'attache successivement aux preuves et aux modes de prolongement eucharistique, à la coopération de l'Eglise à l'offrande de la Croix, à la Communion et à toutes les conséquences pratiques de la vie et de l'immolation de Jésus dans l'Eucharistie. Nous recommandons tout particulièrement cette dernière portion du livre de M. Grimal aux religieux, aux prêtres, à tous les dévots de la Communion fréquente, pour qui elle contient des aperçus pratiques extrêmement utiles et bienfaisants.

E. L.

L'Église naissante et le Catholicisme, par P. BATIFFOL. — Un vol. in-12, de XIV-502 pp. — Paris, Gabalda, 1909. — *Prix* : 3 fr. 50.

Il est bien tard pour annoncer ce volume dont la publication, il est vrai, est toute récente, mais dont le succès dans le monde théologique et critique a été si rapide et si vif, qu'il semblerait presque inutile de signaler cet ouvrage au lecteur. N'hésitons pas cependant à le faire, puisque, aussi bien, cette revue se doit à elle-même de le faire connaître.

Le but de l'auteur est net. A la représentation tendancieuse, fausse, contraire à l'histoire que le protestantisme libéral et son

porte-voix surtout, M. Sabatier, ont faite de ce qu'était l'Eglise primitive, Mgr Batiffol veut opposer une représentation vraie, objective, historique, basée sur les monuments les plus authentiques. Nos adversaires ont dépeint l'Eglise naissante comme un groupement d'abord inorganique, acéphale, dont les unités étaient reliées par la seule communauté d'attente de la parousie ; s'organisant ensuite lentement sous la poussée des circonstances, d'après le modèle des synagogues ou des collèges païens, mais n'arrivant à son plein développement que vers la fin du IIe siècle, avec un symbole fixe, une hiérarchie consolidée, un canon des Ecritures reconnu, un culte et une discipline établis. Mgr Batiffol veut montrer, au contraire, que dès le principe, par la volonté et le fait de Jésus-Christ lui-même, les adeptes de la nouvelle foi ont formé un groupe distinct et fermé, organisé, reconnaissant dans les apôtres et dans Pierre des chefs autorisés, recevant l'Evangile comme une catéchèse que l'on accepte, non comme une philosophie que l'on discute, possédant un symbole, ayant des assemblées liturgiques ; bref que l'Eglise naissante a été une société proprement dite, une Eglise d'autorité, portant en germe tous les caractères du catholicisme. L'Eglise naissante était catholique, voilà la thèse. Je dis la thèse, et ce mot n'est tout à fait juste qu'à la condition d'ajouter que c'est la thèse ou la conclusion qui se dégage du volume, une fois lu ; car l'auteur se défendrait d'avoir voulu, *à priori*, établir une thèse. Il étudie les faits ; il expose les textes, et il ressort de son étude la conclusion que j'ai dite.

Cette étude, Mgr Batiffol ne l'a pas bornée d'ailleurs aux écrits du Nouveau Testament et aux monuments du Ier siècle. Il n'ignore pas que l'on a prétendu trouver en Clément d'Alexandrie, en Origène, en Tertullien montaniste et même dans le Cyprien de la querelle baptismale des représentants d'une conception de l'Eglise plus lâche, « plus spirituelle », ou du moins moins centralisée. Il a donc épluché de près les textes ecclésiologiques de ces écrivains, et montré avec évidence combien on se leurre en les donnant comme des précurseurs du christianisme libre.

Tel est, en gros, le sujet du volume : on peut dire que, en matière de controverse, il n'en est pas de plus important. M. Harnack, après avoir lu ce travail a écrit « qu'il est possible d'établir, avec d'impressionnantes preuves, que la conception catholique de l'Eglise naissante est historiquement la vraie, c'est-à-dire que christianisme, catholicisme et romanisme forment une identité historique parfaite. » Ce jugement se passe de commentaires, et il serait superflu

d'ajouter à cet éloge venant d'une telle plume. En ce qui me concerne, je ne saurais trop recommander cependant à nos jeunes théologiens d'étudier très attentivement cet ouvrage : ils y apprendront notamment à lire les textes de près et à trouver toute une preuve dans des nuances de mots qu'une lecture superficielle ne saurait permettre d'apercevoir.

J. TIXERONT.

Lettres sur les Etudes ecclésiastiques, par Mgr MIGNOT, archevêque d'Albi. — In-12, de XVII-321 pages. — Paris, Gabalda, 1908. — *Prix :* 3 fr. 50.

Voici plusieurs années, Mgr l'archevêque d'Albi adressa au clergé de son diocèse une série de « Lettres sur les études ecclésiastiques ». Il les a réunies, et, les faisant précéder d'une longue et importante préface où il expose son dessein, il les publie aujourd'hui en volume. Par leur caractère et par leur portée, sinon dans l'intention première, elles dépassaient du reste le cercle restreint de lecteurs auxquels elles furent d'abord destinées.

Elles constituent, à dire vrai, un programme complet d'études ecclésiastiques. Dans un autre ouvrage sur les « Etudes du clergé », le vénéré M. Hogan, dont, à Saint-Sulpice Mgr Mignot fut jadis le disciple, avait déjà indiqué les lignes générales d'un directoire sur les méthodes d'enseignement théologique : mais le caractère même de son travail et la date à laquelle il l'écrivit le condamnaient à en rester à des vues d'ensemble : bien qu'il fût un initiateur prudent, la position des questions particulières s'est trop modifiée pour qu'il lui fût possible de les exposer à cette époque. Mgr Mignot, au contraire, tout en laissant à son œuvre une allure synthétique, a pu constamment faire l'application des directions générales aux problèmes théologiques spéciaux qui actuellement nous préoccupent.

La tâche, on le conçoit, était difficile autant que délicate : il fallait, pour y réussir, toute la prudente sagesse d'un esprit avisé, très averti de l'état actuel des questions et du point précis des discussions, assez ferme pour savoir résister aux engouements irréfléchis et pour conserver son unité d'attitude, assez maître de lui pour faire nettement le départ entre ce qui est hardiesse aventureuse et progrès légitime. Nul n'était mieux designé que l'éminent auteur pour tenter et mener à bien cette œuvre de doctrine et de méthode : nos lecteurs jugeront avec quel succès il l'a réalisée.

Dans sa lettre à Mgr Le Camus, du 11 janvier 1906, Pie X écrivait : « De même qu'on doit condamner la témérité de ceux qui, se préoccupant beaucoup plus de suivre le goût de la nouveauté que l'enseignement de l'Eglise, n'hésitent pas à recourir à des procédés critiques d'une liberté excessive, de même il convient de désapprouver l'attitude de ceux qui n'osent en aucune façon, rompre avec l'exégèse scripturaire ayant cours jusqu'à présent, alors même que, la foi demeurant sauve, le sage progrès des études les y invite impérieusement. » Cette parole pontificale exprime la pensée dominante et directrice de l'œuvre doctrinale de Mgr Mignot. Aussi bien, après que l'Eglise dans la plénitude de son autorité, eut condamné les théories novatrices qui sapaient les fondements mêmes de la foi, ces pages, écrites depuis plusieurs années, ont-elles pu apparaître en entière harmonie « avec les sages directions que l'Eglise a depuis tracées à ces enfants. » Il n'est pas de meilleur témoignage à rendre à leur valeur et à leur profond esprit traditionnel. Elles resteront comme autant d'indications sûres et précises, qui détermineront de façon lumineuse l'orientation prudente, mais toujours progressive, des études ecclésiastiques.

Faut-il ajouter que ce volume, malgré son titre qui en restreint l'usage aux seuls membres du clergé, pourra être lu avec intérêt et profit par tous ceux qui, parmi les laïques eux-mêmes, s'intéressent aux études religieuses ; ils y trouveront dessinées, avec la compétence d'un théologien autorisé jointe au talent littéraire le plus délicat, les voies diverses qui conduisent à la vérité du Christ.

H. LIGEARD.

PHILOSOPHIE, SCIENCES, BEAUX-ARTS.

L'Église et la Pensée, par J. SERRE. — Un vol. in-16, XII-132 pp. — Vitte, Lyon-Paris, 1908.

L'étude philosophique de M. J. Serre se déroule autour d'un double thème. En premier lieu, l'hérésie est essentiellement une négation et un exclusivisme étroit : l'hérétique prend une partie de la vérité pour la vérité totale. L'affirmation doctrinale de l'Eglise, retenant ce que l'hérésie avait de vrai, le complète par d'autres données et embrasse l'aspect total de la vérité. Ainsi le modernisme disait : « Dieu est exclusivement immanent à l'activité in-

térieure »; l'Eglise ne reprend point : « Dieu n'est pas immanent, » mais « Dieu est immanent; sainement entendu cela n'a rien de répréhensible, mais il est aussi transcendant et extérieur ». La définition de foi est un juste milieu entre deux extrêmes. — En second lieu, le catholicisme apparaît comme la synthèse compréhensive de tout ce que les fausses religions contiennent en elles de partiellement vrai : l'Eglise est la vérité intégrale.

Exprimées sous cette forme classique, et sous le bénéfice des explications préliminaires dont l'auteur les a lui-même entourées, les idées de M. J. Serre ne sont point contraires à l'orthodoxie théologique. Peut-être le tour volontairement paradoxal sous lequel il les présente, leur donne-t-il un aspect un peu contraire aux façons de penser et de dire qui sont coutumières aux théologiens : car, aux routes fréquentées, larges et faciles, qui lentement montent en serpentant à travers les pentes douces, M. J. Serre préfère les raccourcis abrupts que l'on fraye soi-même, — non point sans s'égarer parfois, — mais qui piquent droit vers les sommets et où l'on est seul à passer.

L'Eglise est un esprit large, l'hérésie une étroitesse de pensée : cette idée est de nature à pacifier les âmes inquiètes ou troublées et à les attirer à la lumière du Christ ; c'est, à n'en pas douter, dans cette intention généreuse que M. J. Serre a écrit ce petit livre.

H. LIGEARD.

Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz, von H. GRISAR, S. J. — In-4°, de 156 pp., 84 figures, dont 7 en couleur. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1908, — *Prix* : 10 marks.

La chapelle du *Sancta Sanctorum* était au Latran une sorte de chapelle Sixtine, celle où le Pape célébrait quand il ne se rendait pas dans la basilique. Déjà sous Grégoire IV (827-844), c'était la chapelle privée des Papes. Sanctuaire de reliques insignes, elle fut, à ce titre, une des plus renommées dès le haut moyen-âge. Les galeries qui l'entourent présentent encore cette inscription : *Non est in toto sanctior orbe locus*. L'installation des Papes à Avignon et leur absence de Rome firent dans la suite quelque peu oublier ce sanctuaire par les pèlerins et les Romains eux-mêmes ; mais il ne devait malheureusement pas échapper au pillage des soldats de Bourbon (1527). Ils firent main-basse sur les deux reliquaires situés sur l'autel ; toutefois le trésor proprement dit, conservé sous

l'autel dans une arche en bois de cyprès et solidement protégé par des serrures, put être sauvé.

C'est de ce trésor que le Père Grisar a obtenu du Souverain Pontife l'autorisation de lever le mystère. On n'obtenait qu'à grand peine jusqu'en ces derniers temps la permission de pénétrer dans la chapelle elle-même, mais en 1903, le P. Jubaru, S. J. put ouvrir le trésor pour en examiner une relique, le chef de sainte Agnès. Peu après, M. Lauer, de l'Institut, fut autorisé à photographier la chapelle et les reliques ; mais c'est au savant auteur de l'*Histoire de Rome et des Papes* que le Saint-Siège réservait le droit de publier une étude d'ensemble et plus tard de détails sur les divers objets du trésor. Ce travail a paru d'abord en articles séparés dans la *Civiltà Cattolica*. Aujourd'hui la librairie Herder en présente au public le texte allemand en un beau volume orné de photogravures et d'illustrations en couleur d'une exécution parfaite.

L'auteur commence par une description de la chapelle qui, dans son état actuel, date d'Innocent III. Vient ensuite une dissertation sur la célèbre image du Sauveur, « l'imago acheropita », attribuée à saint Luc, qui domine l'autel et qui sans doute fut apportée d'Orient à Rome vers le VIIIe siècle. Innocent III (1198-1216) la fit recouvrir tout entière, sauf le visage, de lames d'argent. Dès le VIIIe siècle on la portait en procession, et c'était l'usage que, le jour de Pâques, le Pape la découvrît et lui baisât les pieds en annonçant la résurrection du Sauveur.

Le trésor proprement dit contient une collection très remarquable de reliquaires, coffrets, boîtes et pyxides en argent, en ivoire, en cristal de roche, tous du plus haut intérêt au point de vue de l'histoire et de l'art dans le haut moyen-âge. — Le Père Grisar en fait la description, mais il insiste particulièrement sur les deux croix en or qui renfermaient l'une le bois de la vraie croix, l'autre la chair de la circoncision, toutes deux malheureusement détériorées sur l'une des faces, mais conservant encore, la première, cinq plaques en émail cloisonné qui représentent des scènes de l'enfance du Sauveur et datent sans doute du VIe siècle, la seconde, des gemmes et et de la verroterie cloisonnée qui remontent peut-être au Ve siècle. Ce sont les plus anciens spécimens connus de l'orfèvrerie religieuse. L'auteur signale également le reliquaire en argent du chef de sainte Praxède dont le couvercle a conservé des émaux byzantins de la plus belle époque.

Les reliques étaient entourées de tissus de soie. Deux de ces tissus, représentant l'un l'Annonciation et l'autre la Naissance du Sau-

veur, sont étudiés dans un chapitre supplémentaire par un spécialiste, M. Dreger, conservateur du musée autrichien de Vienne.

Il ne faut pas chercher dans cet ouvrage un examen critique de l'authenticité des reliques, mais simplement un premier aperçu du sanctuaire et des reliquaires. Cet aperçu n'en constitue pas moins une importante contribution à l'histoire de l'art dans le haut moyen âge.

T. P.

HISTOIRE ET GÉOGRAPHIE

Histoire de l'Inquisition en France, tome Ier : *Les Origines de l'Inquisition*, par Th. DE CAUZONS. — Un vol. in-8o ; LV-500 pp. — — Paris, Bloud et Cie, 1909. — *Prix :* 7 fr.

Nous saluons ici avec le plus grand plaisir le premier volume d'une « Histoire de l'Inquisition en France ». Grâce aux travaux désintéressés de chercheurs infatigables, les documents se sont accumulés sur cette question; un assez grand nombre de monographies en a fait une utilisation partielle. Mais jusqu'à présent peu d'écrivains ont osé entreprendre de retracer cette histoire dans son ensemble. On était même, jusqu'à ce travail de M. de Cauzons, obligé de se rapporter à « l'Histoire de l'Inquisition » de M. Ch. Lea, dont l'immense travail manque malheureusement un peu de composition et parfois aussi d'impartialité. Il faut donc nous féliciter de trouver à cette tâche ardue un historien français, sympathique à l'Eglise et toujours impartial.

Le premier volume est consacré aux origines de l'Inquisition. L'auteur s'y est proposé de rechercher les causes philosophiques de l'intolérance religieuse et de suivre à travers les siècles l'évolution de la pensée religieuse à ce sujet ; il marque les étapes progressives de la constitution des peines de l'hérésie et de la formation de tribunaux spéciaux ; puis il examine comment sous la pression des circonstances la papauté elle-même aboutit à des mesures coercitives sanglantes.

Mais ce programme même devait entraîner l'auteur au-delà des limites de son sujet : l'Inquisition en France. Sans doute ce qu'il nous dit des causes philosophiques de l'intolérance religieuse trouvera son application à l'Inquisition en France. Mais le lecteur a pour guide le titre général de l'ouvrage et il ne pense pas, dans un

travail de cette valeur, trouver tant de généralités. Il n'est pas peu désorienté lorsque dans un chapitre intitulé : l'Eglise et l'Erreur, l'auteur le fait remonter au-delà des origines du Christianisme ! Dans ce même chapitre, il étudie aussi les raisons de l'intolérance *des religions ;* lorsqu'enfin l'auteur examine l'action de l'Eglise vis-à-vis des non-croyants, il entreprend d'exposer la conduite de l'Eglise primitive, vis-à-vis des païens du monde entier...

Le chapitre IIe, intitulé « Le châtiment des hérétiques » nous rapproche de notre sujet sans toutefois le traiter exclusivement. M. de Cauzons expose successivement l'horreur de l'Eglise pour les hérésies, les pénitences canoniques de la primitive Eglise, puis la punition de l'hérésie par l'Empire romain, par les Barbares, enfin les supplices des hérétiques au moyen âge. Il semble qu'au lieu de s'étendre sur l'erreur et sa répression dans les autres pays, c'était surtout en France qu'il devait les suivre aux différentes périodes. Sans doute, dans ce long exposé, il lui arrive de parler de la France, mais c'est sans plus de détails que pour les autres pays, bien que, dès l'origine il y ait eu en France des répressions, applications peut-être d'un système général comme pour l'arianisme, cependant intéressant particulièrement la France. En traitant des supplices au moyen âge, l'histoire des Albigeois retient assez longtemps en France l'attention de l'auteur.

Dans un troisième chapitre l'auteur montre très bien les différentes transformations des tribunaux appelés à connaître des causes d'hérésie ; il montre avec évidence l'insuffisance des tribunanx épiscopaux et les imperfections de leur procédure : du désir d'un meilleur système sortira l'Inquisition sous ses différentes formes. Au chapitre IV sont exposées les formes successives et les perfectionnements progressifs de l'Inquisition. Un dernier chapitre traite du rôle de l'Etat dans la répression des hérétiques.

La principale critique à formuler contre ce premier volume serait donc que l'auteur ne s'est pas exclusivement limité au sujet indiqué par le titre de son ouvrage. Mais tout ce qu'il dit est assez intéressant pour qu'on n'insiste pas trop sur ce point, pour que même, parfois, on se félicite de son infidélité à son plan primitif. L'auteur nous permettra encore une remarque : n'eût-il pas été préférable de ne pas ranger dans une série alphabétique unique tous les ouvrages ou travaux indiqués dans sa très bonne bibliographie ? Certains ouvrages *sur* l'Inquisition auraient pu, semble-t-il, être classés sous une rubrique différente de celle renfermant les *textes* relatifs à l'Inquisition ?

En résumé, malgré ces quelques observations, ce volume nous a paru l'annonce d'un ouvrage de toute première valeur, et qui comblera une grande lacune. Bien qu'il s'en défende, par ses digressions hors du terrain proprement historique, M. de Cauzons fait de l'excellente apologétique, et à ce point de vue encore sera fort apprécié.

F. B.

Jeanne d'Arc d'après M. Anatole France, par J. BRICOUT, Directeur de la *Revue du Clergé français*. — In-12, 128 pp. — Paris, Lethielleux. — *Prix :* 0 fr. 60.

Des savants éminents, tels que le regretté Luchaire et l'historien anglais Andrew Lang, sans parler des historiens catholiques de Jeanne d'Arc, ont montré par une étude minutieuse quelles réserves appelle, au simple point de vue scientifique, la *Vie de Jeanne d'Arc* d'Anatole France. M. Bricout s'est proposé de mettre ces critiques à la portée d'un public plus étendu, en les dépouillant de l'appareil d'érudition qui les rend moins accessibles, et de neutraliser ainsi autant que possible l'impression qu'aurait pu produire sur certains esprits l'ouvrage d'Anatole France. Son travail, très clair, comprend trois chapitres. Dans le premier il rétablit selon la vérité historique le rôle de l'Église à l'égard de Jeanne d'Arc. Le second chapitre prouve que les documents relatifs à la Pucelle ont été appréciés de façon tendancieuse par Anatole France, qui a accepté sans réserves certaines pièces qui n'inspirent aucune confiance aux autres historiens, tandis qu'il diminuait autant que possible la valeur de certaines autres, moins favorables à sa conception personnelle de l'histoire de Jeanne d'Arc. Le dernier chapitre montre par quelques exemples bien choisis, que le portrait de Jeanne d'Arc, tel que l'a tracé Anatole France, est plutôt une caricature, et que c'est bien, en définitive, la figure traditionnelle de la Pucelle qui se dégage des documents sainement interprétés.

L. V.

Etudes bibliques. — *Coutumes arabes au pays de Moab*, par le P. Antonin JAUSSEN, O. P. — In-8°, VIII, 445 pp. — Paris, Gabalda, 1908. — *Prix :* 15 fr.

Cet ouvrage est un recueil d'observations sur les Arabes du pays de Moab, recueillies de la bouche même des Bédouins par le Père

Jaussen, lors de plusieurs voyages qu'il fit au-delà du Jourdain. Ces observations portent sur la vie de famille, la tribu, les rapports des tribus, le droit, la vie économique, la religion.

L'auteur n'a pas voulu faire une étude, ni écrire un traité sur les coutumes du pays de Moab, il s'est contenté de répéter ce qui lui avait été dit en rangeant ses matériaux sous des titres compréhensifs. Bien qu'il n'ait pas essayé de faire ressortir par des comparaisons avec la Bible les rapports qui existent entre les mœurs et les usages des Arabes de Moab et les tribus juives de la Palestine, son travail n'en sera pas moins précieux pour le commentateur des livres bibliques, lequel y trouvera de nombreux renseignements qui éclairciront des passages de la Bible encore obscurs. Il ne sera pas sans utilité non plus pour la connaissance générale des religions et des sociétés orientales.

Nous ne pouvons analyser un livre tout de détail. Il faut le lire, car il est en soi intéressant et instructif. De nombreuses photographies et une carte du Négeb et du pays de Moab éclaircissent le texte.

E. J.

Guide du voyageur dans les pays de langue allemande, par A. Moussard et A. Schuemacher. — Un vol. in-12 de 224 pages. — Paris, Vuibert et Nony, 1909.

Les auteurs de ce petit volume ont voulu donner au voyageur en pays allemand les renseignements généraux que les guides ordinaires, même les meilleurs, ne fournissent pas ou ne fournissent que d'une manière insuffisante. L'idée est heureuse, et le livre comble certainement une lacune. Seulement le titre n'indique pas avec assez de précision l'objet spécial de l'ouvrage ; plus d'un lecteur pourra, sur la foi de ce titre, espérer y trouver l'équivalent d'un Guide Joanne ou d'un Manuel du voyageur de Baedeker, et il sera déçu. Les renseignements donnés concernent les chemins fer, les hôtels, la monnaie, la poste, le commerce, l'organisation politique et les partis, la presse, l'instruction publique, les sports et les spectacles. Un index alphabétique, qui devrait être plus développé, facilite l'usage du volume. L'ouvrage pourrait être plus complet, mais il me paraît généralement exact. Voici cependant quelques remarques. Les auteurs sont dans leur rôle en nous poussant aux voyages et en décrivant l'Allemagne sous des couleurs favorables. Ils restent d'ailleurs impartiaux. Mais il est cer-

tainement exagéré de dire, comme à la page 55, que dans les hôtels, les chambres sont *toujours* assez bien tenues. Et je ne parle pas de la dureté des lits, mais de leur propreté. Il y aurait eu lieu aussi, à la page 23, d'allonger la liste des nombreuses interdictions ou désagréments qui s'imposent au voyageur et de nommer, par exemple, le péage qui existe sur un certain nombre de ponts. Il aurait fallu surtout mentionner les *taxes de cure* imposées aux étrangers dans beaucoup de villes d'eaux ou de simples stations estivales, lors même qu'on n'y passe que quelques jours et qu'on n'y suit aucun traitement.

En ce qui concerne la Suisse, le Valais ne mérite plus tout à fait la mauvaise note que les auteurs lui attribuent pour l'instruction primaire. Du dernier rang qu'il occupait naguère, il a progressé et laisse maintenant derrière lui plusieurs autres cantons. Dans l'énumération des Universités suisses, on a omis celle de Fribourg, qui est spécialement intéressante. Sans parler de la valeur de ses professeurs dont plusieurs sont Français, elle est la seule université catholique de Suisse ; elle est située sur la limite des langues et les cours s'y font en français et en allemand. Les auteurs de ce guide du voyageur feraient bien aussi d'introduire quelques renseignements sur la religion des pays dont ils s'occupent. Il n'est pas superflu, quand on voyage en Suisse ou dans certaines régions d'Allemagne, de savoir qu'il faut demander où se trouve l'église catholique *romaine* si l'on ne veut pas s'exposer à aller chez les vieux catholiques. Baedeker est devenu plus exact sur ce point dans ses dernières éditions. Dans sa onzième édition pour l'Allemagne, il ne distinguait pas encore, du moins pas toujours, entre catholiques et vieux-catholiques. Ces renseignements sont si bons à donner que les hôteliers suisses ne manquent pas de signaler dans leurs prospectus le voisinage d'une chapelle catholique romaine et le lieu de réunion des protestants.

Je terminerai par une critique de linguistique. Les auteurs, page 38, écrivent : « Les Allemands ont aussi l'habitude de dire « dans quatorze jours » au lieu de « dans quinze jours ». En ceci ils se montrent plus logiques que les Français, puisqu'une période de deux semaines ne compte réellement que quatorze jours. » Ce n'est pas si simple. Une semaine n'a aussi que sept jours, ce qui n'empêche pas les Allemands de dire, tout comme nous, « dans huit jours », et non pas « dans sept jours ». Et cela même prouve qu'ils n'ont pas pour eux la logique dont on leur fait honneur. Car s'ils ont raison de dire « dans quatorze jours », ils devraient aussi

dire « dans sept jours » ; ou bien s'ils n'ont pas tort de dire « dans huit jours », ils devraient dire, comme nous, « dans quinze jours ». Car les deux cas sont pareils. Où que soit la vérité, les Allemands pèchent donc contre la logique, car ils ne sont pas d'accord avec eux-mêmes. Je ne crois pas non plus qu'ils le soient avec la vérité. Dans ces locutions, je croirais volontiers que le nombre cardinal est employé, comme souvent dans les deux langues, pour le nombre ordinal, et que l'on compte le jour qui sert de point de départ et celui qui est le point d'arrivée, ce qui donne bien huit et quinze (pour huitième et quinzième). Si les Anglais dans le même cas disent « quatorze », c'est qu'ils comptent et nomment les nuits, au lieu des jours et que le premier jour n'est effectivement séparé du quinzième que par quatorze nuits. De plus ils sont logiques avec eux-mêmes, car pour une semaine ils disent aussi « sept nuits ». Que les auteurs me pardonnent cette longue querelle d'*allemand* : il y a toujours plaisir à défendre la bonne langue française.

E. PODECHARD.

PUBLICATIONS NOUVELLES

Théologie et Questions religieuses. — *Graduel romain*, Lethielleux, Biais, Gabalda, in-8, 4 fr. 60. — *Guide d'action religieuse*, 1909, Gabalda xvi-503, p. in-8, 3 fr. — La Paquerie (abbé de), *Jésus et l'Eglise*. Bloud in-16, 4 fr. — Maréchaux (D.-B.), *Elévations sur la Sainte Vierge*, Beauchesne, in-16, 1 fr. 50. — Ménégoz (E.), *Le fidéisme*, II, Fischbacher, 576 p. in-8, 7 fr. 50. — *Trois miracles de Notre-Dame de Lourdes au diocèse d'Evreux*. Gabalda, in-8, 3 fr. — Robert (abbé G.), *Les écoles et l'enseignement de la théologie, pendant la première moitié du* XIIe *siècle*, Gabalda, in-8, 5 fr. — *Roma sotterranea Cristiana, nuova serie*, I, Fasc. 1. Rome, Spithoever, 50 fr. — Tixeront (J.), *Histoire des Dogmes*, II *De Saint Athanase à Saint Augustin* (318-430), Gabalda, in-12, 3 fr. 50. Verdunoy (abbé), *L'église apostolique*, Gabalda, 550 p. in-12, 3 fr. 50.

Philosophie, Sciences, Beaux-Arts. — *Année philosophique*, XIX-1908, Alcan. in-8, 5 fr. — Aynard (J.), *Oxford et Cambridge*, Laurens, in-4, 3 fr. 50. — Bénédite (L.), *La peinture au XIX*[e] *siècle*, Flammarion, in-4, 9 fr. — Brunetière (F.), *Discours de combat, nouvelle série*, Perrin, in-16, 3 fr. 50. — Charnacé (G. de), *Essais de psychologie intime*, Nouvelle Librairie Nationale, in-16, 3 fr. 50. — Marcel (P.), *Charles Le Brun*, Plon, in-8, 3 fr. 50. — Mazel (H.), *Pour causer de tout*, Paris, B. Grasset. — Michel (H.), *Éléments et notions pratiques de droit*, Colin, 712 p., in-18, 6 fr. — Saunier (C.), *Bordeaux*, Laurens, in-4, 4 fr. —

Histoire et Géographie. — Bocher (C.), *Mémoires*, II, Flammarion, in-8, 7 fr. 50. — Cabrières (Mgr de), 35 *ans d'épiscopat*. Plon, in-8, 7 fr. 50. — Cain (G.), *A travers Paris*, Flammarion, in-16, 5 fr. — Dino (Duchesse de), *Chronique*, II, 1836-1840, Plon, in-8, 7 fr. 50. — Fèvre (J.), et Hauser (H.), *Régions et pays de la France*. Alcan, in-8, 5 fr. — Grueber (Chev. de), *Souvenirs* 1800-1820, Perrin, in-16, 3 fr. 50. — Joergensen (J.), *Saint François d'Assise*, Perrin, 600 p. in-8, 5 fr. — Maindron (M.), *Dans l'Inde du Sud*. Lemerre, in-8, 3 fr. 50. — Mévil

(A.), *De la paix de Francfort à la Conférence d'Algésiras*, Plon, in-16, 3 fr. 50. — RADET (E.), *En Sicile*, Plon, in-8, 4 fr. — TURQUAN (J.), *La dernière Danphine*, Emile-Paul, in-8, 5 fr.

Philologie, Belles-Lettres. — BIZET (G.), *Lettres à un ami, 1865-1872*, Calmann-Lévy, in-18, 3 fr. 50. — COUBÉ (St.), *Ames juives*, Lethielleux, in-12, 3 fr. 50. — SCHILLER (F. C. S., *Etudes sur l'humanisme*, Alcan, in-8, 10 fr. — SÉCHÉ (A.) et BERTAUT (J.), *Au temps du romantisme*, Sansot, in-18, 3 fr. 50.

Propriétaire-Gerant : P. CHATARD.

Lyon. — Imprimerie Emmanuel VITTE, rue de la Quarantaine, 18.



Les Usages funéraires
et les Croyances relatives à la Vie future
Chez les Hébreux (1)

Il n'y a pas longtemps encore, le monde savant se plaisait à dire que « dans les Ecritures il n'existe aucun texte d'où l'on puisse tirer l'indication de la croyance chez les Hébreux à l'immortalité de l'âme » (2). Tandis qu'on trouve chez tous les Aryens « l'idée d'âmes, de mânes, d'ombres, vous chercheriez en vain l'idée d'une telle survivance dans les plus anciens écrits de la littérature hébraïque » (3). Et Renan a vulgarisé ces vues, avec beaucoup d'autres aussi peu sûres, dans son Histoire du peuple d'Israël (4). Telle était, il y a une tren-

(1) Conférence du 5 mars 1909 aux Facultés catholiques. Sur le sujet de cette conférence, voir : P. M.-J. Lagrange. *Études sur les religions sémitiques*, 2e édition, Paris, 1905, chapitre VIII, Les morts ; A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris, 1906. Ce dernier ouvrage donne une bibliographie assez complète du sujet pour les trente dernières années. Il m'est impossible de noter ici en détail ce que je dois à ces deux auteurs ; leurs écrits m'ont été très utiles.

(2) Joseph Derenbourg, dans *Journal officiel* du 16 avril 1873, p. 2618. Voir aussi, du même auteur : *L'immortalité de l'âme chez les Juifs*, dans les Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, tome X, 1883, p. 214-219.

(3) Auguste Sabatier, *Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit*, p. 10, dans La Faculté de théologie protestante de Paris à M. Edouard Reuss à l'occasion du cinquantième anniversaire de son professorat, Paris, 1879.

(4) Paris, 1887, tome I, p. 42 et 130-131.

taine d'années, le verdict de la critique. Or, il se trouverait à peine un historien aujourd'hui qui voulût admettre les propositions que vous venez d'entendre. Ce que Fustel de Coulanges (1) a dit de la race indo-européenne, les critiques sont maintenant unanimes à l'affirmer des Sémites et en particulier des Hébreux. Ils reconnaissent que la race sémitique, si haut qu'on remonte dans son histoire, n'a « jamais pensé qu'après cette courte vie tout fût fini pour l'homme. Les plus anciennes générations ont cru à une seconde existence après celle-ci. Elles ont envisagé la mort, non comme une dissolution de l'être, mais comme un simple changement de vie. » La critique guérit donc quelquefois les maux qu'elle fait. Il est vrai qu'elle risque aussi de remplacer un mal par un autre. Car voici qu'un certain nombre d'historiens, parfois ceux-là mêmes qui naguère refusaient aux Hébreux la connaissance de la simple survie, veulent maintenant que les Sémites, tout comme les Aryens, aient cru que les morts étaient des dieux et devaient être adorés.

D'où vient un changement si radical et si prompt dans la manière de se représenter les croyances israélites concernant la vie future? Les découvertes de textes et de monuments anciens en Orient ont contribué à ce résultat en nous faisant mieux connaître les peuples sémitiques. Mais la cause initiale de ce revirement d'opinion a été l'étude des religions en général et spécialement des religions des non-civilisés. Les remarquables travaux de l'école anthropologique ont démontré que la foi à la survivance de l'âme est universelle chez les primitifs et même chez les sauvages. Certes, on n'a pas retrouvé cette croyance, au moins chez les peuples inférieurs, sous forme d'énoncé doctrinal ; mais toutes leurs pratiques relatives au soin des morts, au deuil et à la sépulture, trahissent d'une façon évidente l'idée que l'esprit de l'homme survit au trépas. Et comme il est aisé de constater l'existence d'usages identiques ou analogues, non seulement chez les peuples anciens qui ont notoirement professé la foi à la vie future, mais chez les Hébreux eux-mêmes, il a bien fallu conclure que les

(1) *La Cité antique*, 8e édition, Paris, 1880, p. 7.

Hébreux aussi avaient cru à l'autre vie. Des considérations de même ordre permettraient, dit-on, d'affirmer l'existence d'un véritable culte des morts, sinon chez les Hébreux, du moins chez leurs ancêtres. En présence de cette évolution de la critique, et en raison surtout des motifs qui l'ont déterminée, il m'a semblé qu'il pouvait y avoir quelque intérêt à retracer brièvement les coutumes hébraïques relatives au deuil et à la sépulture, et à rechercher quelles sont en réalité les croyances qui les ont inspirées.



La Bible est notre unique source en ce qui concerne les usages du deuil hébreu. De tous ces usages, celui qui consiste à déchirer ses vêtements est le plus fréquemment mentionné et il est ordinairement nommé le premier. Lorsqu'on vint annoncer à David que tous ses fils auraient été massacrés, « le roi se leva, déchira ses vêtements et se coucha par terre, et tous ses serviteurs se tenaient là, les vêtements déchirés » (1). Le messager chargé de faire part d'un décès devait aussi se présenter avec des vêtements en lambeaux : c'était la tenue de rigueur. Cette pratique de deuil s'est maintenue dans tout le cours de l'histoire biblique, depuis le temps des patriarches jusqu'à l'époque évangélique. Seulement le geste s'est progressivement rétréci. Il aboutissait au début à une lacération complète des vêtements. On se dépouillait même par ce procédé violent de ses habits de dessus ; on enlevait encore ses chaussures et son turban, et l'on se trouvait ainsi réduit à un costume assez sommaire (2). Dans les derniers temps, au contraire, on se contenta d'une déchirure unique, toute conventionnelle, de sept à huit centimètres de long : le geste n'avait plus qu'une valeur symbolique. On en était quitte d'ailleurs pour recoudre son vêtement à la fin du deuil, et c'est sûrement à cet usage que fait allusion l'Ecclésiaste quand il écrit :

(1) II Samuel XIII, 31.
(2) Michée I, 8, 11 ; Isaïe, III, 24 ; XX, 2, 4 ; XXXII, 11 ; Psaume LXIX, 12. Voir *Zeitschrift fur die altt. Wissenschaft*, XXI, 81-92 ; XXII, 117-130.

« Chaque chose a son heure marquée et il y a temps pour tout sous le soleil... temps de pleurer et temps de rire..., temps de déchirer et temps de recoudre » (1). La lacération des vêtements n'était pas exclusivement réservée au deuil. L'Israélite l'exécutait chaque fois qu'il se trouvait sous le coup d'une grande douleur morale. Il ne l'oubliait pas dans les manifestations de pénitence, et les prophètes inquiets sur la sincérité et la durée de sentiments si violemment exprimés, s'en allaient répétant : « Déchirez vos cœurs et non pas vos habits » (2). Le même geste s'imposait à tout Juif dévot lorsqu'il entendait proférer un blasphème et Caïphe n'y manqua pas quand Jésus crut devoir déclarer devant ses juges qu'il était « le Christ, le Fils de Dieu » (3).

Les Hébreux avaient pour le deuil un vêtement spécial qu'on appelait le sac. Le sac était fait d'un tissu grossier et de couleur sombre, en poil de chèvre ou de chameau. Il formait une sorte de vêtement étroit et raide, contrastant avec les vêtements longs et flottants qu'affectionne l'Oriental. Autant que les textes permettent de s'en rendre compte, il affectait la forme d'une tunique sans manches ou peut-être d'un simple pagne serré autour des reins avec une corde. Le sac était destiné à remplacer les vêtements dont on s'était dépouillé en les déchirant. Mais il arrivait qu'on se contentât de lacérer ses vêtements sans les enlever ; d'autres fois on revêtait le sac après avoir simplement ôté ses habits ou au moins son manteau, sans leur faire aucune déchirure. En dehors du deuil, on portait le sac dans les temps d'épreuve, en vue d'apaiser la colère de Dieu, et le même accoutrement, signifiant qu'on se rendait à merci, avait pour but d'apitoyer un vainqueur. La lacération des vêtements et le port du sac n'étaient pas réservés aux hommes ; les femmes les pratiquaient également. Elles avaient en outre pour le deuil des vêtements spéciaux, de couleur sombre, semble-t-il, mais sur lesquels nous ne sommes pas davantage renseignés (4).

(1) III, 1, 3, 7.
(2) Joël, II 13.
(3) S. Matthieu XXVI, 63-65.
(4) Judith X, 2. Cf. Jérémie XIV, 2.

On se demande s'il était d'usage ordinaire dans le deuil de se voiler la tête. Nous n'en avons qu'un exemple dans David pleurant son fils Absalon (1). Partout ailleurs, se voiler le front ou mettre sa main sur sa tête est le geste de la confusion et de la honte. C'est le geste de Thamar outragée par Amnon : elle déchire sa longue robe de fille de roi et mettant la main sur sa tête elle s'enfuit en criant (2). Jérémie nous a tracé le tableau d'un incident qui se passe à Jérusalem au temps d'une sécheresse et qui fait bien saisir le sens du geste : « Les grands envoient les petits chercher de l'eau ; ceux-ci vont aux citernes, et ne trouvant pas d'eau reviennent avec des vases vides : confus et honteux, ils se couvrent la tête » (3).

Dans le déshabillé relatif qui vient d'être décrit, l'Israélite en deuil ne devait point garder la position habituelle qu'il occupait dans sa maison. Il devait se lever de son siège pour s'asseoir ou s'étendre sur la terre nue. D'après les textes, on s'asseyait sur la poussière ou la cendre et on en jetait sur sa tête ; même on s'y couchait et on s'y roulait tout entier : « Fille de mon peuple, dit Jérémie (4), roule-toi dans la cendre, prends le deuil comme pour un fils unique. » Au reste, pendant toute la durée du deuil, il était d'usage de négliger complètement les soins de la toilette, de ne pas se laver et de ne pas s'oindre le corps.

Le plus singulier peut-être des usages du deuil chez les Israélites consistait dans la coupe plus ou moins complète des cheveux et de la barbe, et dans les incisions que le survivant opérait sur son corps. Il s'arrachait ou se rasait les cheveux ; d'autres fois il se contentait d'en raser une partie en se faisant une place chauve (c'est le terme consacré) au-dessus du front. De même il s'arrachait la barbe ou la rasait ; parfois il en rasait seulement un coin, sans doute vers les tempes. Les incisions dans la chair sont plus barbares ; les textes ne laissent cependant aucun doute. On se faisait des entailles sur le corps, sur les membres, parfois seulement sur les mains. Jérémie nous

(1) II Samuel XIX, 4.
(2) II Samuel XIII, 19.
(3) Jérémie XIV, 3.
(4) VI, 26.

dépeint Moab plongé dans la désolation : « Toute tête est rasée et toute barbe coupée ; sur toutes les mains il y a des incisions et sur les reins des sacs » (1). Et quand il veut annoncer que les enfants de Juda mourront sans que personne s'en soucie, il écrit : « Grands et petits mourront dans ce pays ; ils n'auront point de sépulture et ne seront pas pleurés ; on ne se fera point d'incision et on ne se rasera point pour eux » (2). La loi mosaïque interdisait cette pratique barbare et même certaines manières de se raser les cheveux et la barbe ; elle revient avec insistance sur ces prohibitions (3). Mais ces défenses n'étaient pas observées ; les Juifs maintinrent ces pratiques sanglantes, et saint Jérôme (4) nous apprend que de son temps encore la coutume avait subsisté chez quelques Juifs de se faire des incisions dans le deuil. Au lieu de se couper la barbe, ce qui pour un Oriental surtout était désagréable, il paraît bien qu'on se contentait quelquefois de la couvrir (5). De même l'usage plus répandu de se frapper la poitrine (ou la cuisse) en signe de douleur serait une atténuation du geste primitif de l'incision (6).

La douleur causée par la mort d'un proche s'exprimait d'une façon plus compréhensible dans la lamentation. C'est aux femmes surtout que le soin en était confié. Outre les femmes de la maison qui restaient assises sur le sol et se lamentaient, on avait régulièrement recours à des pleureuses de profession. Ecoutez Jérémie annonçant d'une façon tragique le sort qui attend Jérusalem : « Pensez à commander les pleureuses et qu'elles viennent! Envoyez chez celles qui sont les plus habiles et qu'elles viennent! Qu'elles se hâtent, qu'elles entonnent sur nous des lamentations !... Car la mort est montée par nos fenêtres et elle est entrée dans nos palais pour faire disparaître l'enfant de la rue et les jeunes gens des places publiques (7). » La lamentation n'était pas le simple cri de douleur ou le gémissement. Celui-ci devait la précéder, l'interrompre et pour

(1) XLVIII, 37.
(2) XVI, 6.
(3) Deutéronome XIV, 1 ; Lévitique XIX, 26 et suiv.
(4) P. L. XXIV, col. 782.
(5) Ezéchiel XXIV, 17.
(6) Nahum II, 7 ; Jérémie XXXI, 19 ; Ezéchiel XXI, 17.
(7) IX, 17-20.

ainsi dire la ponctuer comme un refrain : cri guttural et sauvage comme un cri de bête blessée. L'expression n'est pas fantaisiste. Michée nous décrit ainsi le deuil qu'il fera de son pays : « Je pleurerai et je hurlerai ; je marcherai déchaux et nu ; je me lamenterai comme le chacal et je gémirai comme l'autruche » (1). Jérémie n'est pas moins énergique quand il dit : « Hurlez, pasteurs, et criez ; roulez-vous dans la poussière, chefs du troupeau » (2). A ces cris se joignaient des interjections douloureuses : « Malheur à moi ! Hélas, mon frère ! Hélas, ma sœur ! » et pour un roi : « Hélas, Seigneur ! Hélas, Majesté ! » (3) Mais la lamentation elle-même était un véritable chant funèbre, ayant pour objet de faire l'éloge du défunt et d'exprimer l'affection des survivants. Ce chant était probablement exécuté sur une mélodie déterminée et pouvait être accompagné d'instruments, particulièrement de la flûte. Dans une période plus récente, le plus pauvre Israélite louait au moins deux joueurs de flûte et une pleureuse pour les funérailles de sa femme.

Quelques textes obscurs font allusion au jeûne et au repas funéraires. Il est certain que pendant le deuil le jeûne était de rigueur. Ce jeûne était interrompu le soir par un repas, et il semble bien que ce sont les amis des personnes en deuil qui viennent presser celles-ci de prendre de la nourriture et même leur offrent des aliments, ce qu'on appelait « le pain de deuil et la coupe de consolation » (4).

Le deuil se terminait par des purifications. Ces purifications étaient nécessaires pour enlever l'impureté contractée au cours du deuil. L'impureté dont il s'agit ici n'est pas une faute morale. C'était une sorte d'interdit religieux frappant les personnes et ou les choses et les rendant impropres au culte de Yahveh, mais sans entraîner aucune réprobation de la part de Dieu. Si le deuil rend impur, la sainte Ecriture n'en prescrit pas moins de rendre les derniers devoirs aux morts. Il n'y aurait eu de faute morale que si l'on avait pris part au culte en

(1) I, 8.
(2) XXV, 34.
(3) Jérémie, XXII, 18.
(4) Jérémie XVI, 7 ; Ezéchiel XXIV, 17.

cet état d'impureté, car on aurait violé alors l'interdit porté par Dieu. Le deuil rend impur parce que le cadavre lui-même est considéré comme impur, et, l'impureté étant essentiellement contagieuse, tout ce qui entre en contact avec le cadavre, personne ou objet, est souillé et peut propager la souillure. Ainsi, d'après la Loi elle-même, si un homme meurt dans une tente, quiconque entre dans cette tente, et tous les objets qui s'y trouvent, sont impurs pendant sept jours. Le texte mentionne en particulier comme souillé tout vase qui ne porte pas un couvercle attaché. De même quiconque touche un mort ou même un sépulcre, serait-ce par inadvertance, est impur pendant sept jours. Le repas funéraire entraîne aussi une souillure, et tout ce que touche une personne en état d'impureté est souillé au moins pendant un jour. Les prêtres devaient tout particulièrement éviter le contact des morts, parce qu'ils devaient rester aptes à prendre part au culte. Aussi ne pouvaient-ils faire le deuil que de leurs proches parents. Le grand prêtre ne devait jamais être en état d'impureté ; il ne pouvait donc jamais faire le deuil. « Il ne découvrira pas sa tête et ne déchirera pas ses vêtements, dit le Lévitique. Il n'approchera d'aucun mort ; il ne se rendra impur ni pour son père ni pour sa mère. » A la fin du deuil, les personnes et les objets souillés étaient purifiés par des aspersions, des ablutions et des bains (1).

Un deuil aussi assujettissant ne pouvait durer longtemps. La durée normale du deuil chez les Hébreux était de sept jours comme la durée de l'impureté elle-même (2). Il existait pourtant un deuil plus rare et plus solennel de trente jours. Le peuple célébra pendant trente jours le deuil de Moïse et d'Aaron. Peut-être était-ce la durée du deuil pour un père et pour une mère. Même dans ce cas, le deuil après la première semaine perdait beaucoup de sa rigueur. Des veuves ont porté toute leur vie le deuil de leur mari. Mais il s'agissait plutôt pour elles de rester dans l'état de veuvage et de garder le célibat que de faire les cérémonies du deuil.

L'inhumation fut le procédé constant de sépulture chez les

(1) Nombres XIX, 11 ; Lévitique XXI, XXII ; Deutéronome XXVI, 14.
(2) Ecclésiastique XXII, 7-10.

Hébreux. Avant de confier le corps à la terre on le revêtait d'habits. Du moins la persistance avec laquelle les morts sont représentés dans le Cheol (c'est le nom de leur séjour) vêtus comme pendant leur vie, et le fait qu'ils étaient portés au tombeau sur un simple brancard (1), ne laissent guère de doute à ce sujet. Ce qui frappe le plus dans les textes, c'est l'importance attachée au fait même de la sépulture. Il semble qu'il n'y ait pas de plus grand malheur ni de plus terrible châtiment que d'en être privé. C'est chose rare d'ailleurs. La Loi prescrivait formellement de rendre les derniers devoirs aux ennemis morts dans le combat, aux criminels de droit commun qui avaient subi le dernier supplice, et même à ceux qui s'étaient rendus coupables de crimes contre nature. Ce fut toujours un devoir sacré de prendre soin des trépassés. Nous avons tous lu l'histoire de Tobie, ce modèle de piété juive, qui, malgré les ordres d'un roi cruel et au péril de sa vie, apporta tant de zèle à donner la sépulture aux morts, les cachant le jour dans sa maison et les enterrant pendant la nuit. La sépulture préférée était le tombeau de famille. On aimait à reposer auprès de ses pères, et c'était une douleur de penser qu'on serait séparé d'eux dans la mort. Les exemples abondent. Je citerai seulement Abraham achetant une caverne à Macpéla pour y déposer le corps de Sara sa femme (2). Il y fut déposé à son tour par ses fils, puis Isaac et Rébecca sa femme, Lia, l'une des femmes de Jacob, et Jacob lui-même.

Sauf cette indication relative à la sépulture d'Abraham, la Bible ne nous apprend rien de précis sur la forme des tombeaux chez les Hébreux. Mais les fouilles opérées en Palestine dans ces dernières années comblent heureusement cette lacune (3). On a, en effet, retrouvé d'assez nombreuses sépultures datant de la plus ancienne époque israélite, c'est-à-dire de la période qui s'étend de l'entrée dans la terre promise à l'exil de Babylone (1200 à 600 environ). Ces tombeaux ne sont autre chose que des cavernes souterraines naturelles, plus ou

(1) II Samuel III, 31 ; S. Luc VII, 12-14.
(2) Genèse XXIII.
(3) Voir P. H. Vincent *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 225 et suiv.

moins agrandies et appropriées à leur objet par des retouches dans la roche friable. On y accédait par un simple trou pratiqué dans le plafond de la caverne à l'une de ses extrémités. Ce trou était fermé par une dalle. Aucun monument extérieur, aucune inscription ne signalaient la présence d'un tombeau. L'intérieur des cavernes découvertes est de forme à peu près ronde et d'un diamètre qui varie de six à neuf mètres. Sur les côtés sont ménagées dans le roc des banquettes de trente à soixante centimètres de haut, et de quatre-vingt-dix de large, destinées à recevoir les corps. Ceux-ci reposaient sur un lit de galets et étaient recouverts de quelques pierres et d'un peu de terre. Quand toute la banquette était garnie, on empilait les corps les uns sur les autres. Les morts étaient ordinairement placés sur le côté et dans la position repliée, c'est-à-dire les genoux ramenés jusque sous le menton et les bras repliés le long du corps, les mains touchant le visage. Cette disposition, qu'on retrouve ailleurs dans les sépultures archaïques, paraît être un rappel de la position embryonnaire : l'homme reposerait dans le sein de la terre comme l'enfant dans le sein maternel. Il y aurait là une pensée touchante de piété à l'égard des morts, pensée que souligne peut-être la parole de Job : « Nu je suis sorti du sein de ma mère et nu *j'y retournerai.* »

Le contenu des tombes ne présente pas moins d'intérêt. Antérieurement à l'entrée des Hébreux dans la terre promise, c'est-à-dire pendant la période cananéenne (au cours des second et troisième millénaires avant Jésus-Christ), on déposait déjà dans les tombes des provisions d'aliments et des objets mobiliers. Dans les sépultures de cette époque comme dans celles de la période israélite, on a retrouvé d'abord de grandes jarres qui ont dû contenir de l'eau, et à côté ou même dans les jarres, un gobelet pour y puiser ; puis des plats en terre, dans lesquels des quartiers de mouton, tantôt cuits et tantôt crus (l'examen des débris a permis de s'en rendre compte), avaient été déposés. Parfois un couteau de bronze avait été placé sur les viandes pour qu'on pût découper la portion de chaque jour. D'autres fois, précaution touchante, un bol était renversé sur les viandes cuites comme pour les tenir chaudes plus longtemps. A côté, des provisions de grains et d'olives, et divers objets :

lampes, armes, têtes de flèches ou pointes de javelines en bronze puis en cuivre, épées de bronze ; objets de toilette, bracelets, anneaux de bronze, épingles. Dans la période cananéenne, on distingue même facilement les sépultures de femmes à la présence d'anneaux, de perles ou d'épingles à cheveux. Au point de vue qui nous intéresse, il faut noter que dans la période israélite la vaisselle, cruches, pots, écuelles, est beaucoup plus abondante, mais beaucoup plus petite que dans la période antérieure ; au contraire, la quantité des provisions diminue : elle se réduit presque à un simulacre. Qu'il me soit permis maintenant de citer quelques textes, sans préjuger leur sens et en faisant observer qu'ils sont susceptibles d'interprétations diverses. On lit dans le Deutéronome (1) qu'en offrant la dîme de la troisième année, l'Israélite devait pouvoir dire : « Je n'en ai rien donné à un mort. » L'Ecclésiastique (2), à une date moins ancienne, donne le conseil suivant : « Fais des aumônes à tout vivant, et ne refuse pas non plus la charité au mort. » Et Tobie mourant fait cette dernière recommandation à son fils : « Mange ton pain avec ceux qui ont faim et avec les indigents, et couvre de tes vêtements ceux qui sont nus. Répands ton pain sur la tombe des justes, mais n'en donne pas aux impies » (3). Tels sont les faits relatifs aux usages funéraires des Hébreux, en dehors de tout essai d'interprétation. Traduisent-ils des croyances et lesquelles?



Il fut un temps, et il n'est pas loin, où l'on ne voyait autre chose dans tous ces rites que l'expression naturelle de la douleur causée par la mort d'un proche, expression rendue seulement plus vive par la violence du tempérament oriental. Mais le caractère singulier de plusieurs de ces usages n'autorise guère à les considérer comme des témoignages spontanés de chagrin, et d'autres laissent percer trop clairement une pensée pour qu'on puisse se méprendre sur leur signification.

(1) XXVI, 14.
(2) VII, 33.
(3) IV, 17.

Ainsi, c'est une vérité aujourd'hui reconnue, les pratiques relatives à la sépulture permettent de saisir sur le fait la foi des Hébreux à la survivance de l'être humain par delà le tombeau. Il suffira pour nous en convaincre, et avant d'entrer dans la discussion de vues plus systématiques, de considérer les usages d'Israël à la lumière des textes et usages d'autres peuples, ses contemporains et ses voisins.

Je ne retiendrai pour l'instant que deux traits caractéristiques : l'importance attachée au fait même de la sépulture et la coutume de déposer des aliments dans les tombes. Tout le monde sait le développement pris en Egypte par l'usage de l'embaumement. Son but était de maintenir le corps dans sa forme primitive le plus longtemps possible (1). Et l'on peut dire que les Egyptiens y ont réussi : leurs momies étaient embaumées avec tant de soin que certaines d'entre elles subsistent depuis plus de quatre milliers d'années et dureront encore. Mais pourquoi ce souci? C'est que, même après la mort, pensait-on, l'alliance restait étroite entre l'âme et le corps. Les destinées de l'une dépendaient en quelque sorte des destinées de l'autre. Aussi estimait-on, du moins à l'origine, favoriser la survivance de l'âme, dont on ne doutait pas, en prenant soin du corps. Cette foi à la survivance de l'âme et à une solidarité entre ses destinées et celles du corps se manifeste également à Babylone. L'âme dont le corps n'a pas été inhumé ne trouve aucun repos dans le séjour des morts. A la fin d'une épopée à la fois très grande et très humaine, le héros Gilgamès évoque l'âme de son ami défunt Eabani et l'interroge avec avidité sur ce qu'il a vu dans les enfers. Il s'enquiert en particulier du sort du trépassé qui n'a pas obtenu les honneurs de la sépulture : « Celui dont le cadavre gît dans la campagne, l'as-tu vu ? » Et Eabani de répondre : « Je l'ai vu : son ombre ne repose pas dans la terre » (2). Le roi Assourbanipal veut se venger, même après leur mort, des rois d'Elam ses ennemis : « Je détruisis les sépulcres de leurs rois, écrit-il, j'emportai

(1) Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, tome I, p. 112.

(2) P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*. Paris, 1907, p. 325.

leurs ossements en Assyrie, j'imposai à leurs esprits une existence sans repos. » Chez les Phéniciens, les plus proches voisins d'Israël et Sémites comme les Hébreux et les Babyloniens, les inscriptions funéraires expriment la terreur qu'ont les morts d'être troublés dans leur repos (1). Et, sans prêter à la Bible des idées qui lui sont étrangères, ni même lui attribuer les croyances populaires des Hébreux, peut-être comprenons-nous mieux maintenant et l'importance attachée en Israël aussi à la sépulture et le caractère effrayant de la menace que profère Jérémie quand il dit (2) : « En ce temps-là on tirera de leurs sépulcres les os des rois de Juda, les os de ses princes... On les étendra devant le soleil, devant la lune et devant toute l'armée des cieux... Ces os ne seront pas recueillis, ne seront pas enterrés. »

Les offrandes d'aliments aux morts se rattachent encore plus clairement chez les anciens, qui presque tous les ont pratiquées, à cette idée que le mort vit dans sa tombe ou que du moins la tombe est comme l'entrée du séjour dans lequel vivent les âmes. Chez les Egyptiens, le double (c'est le nom donné par eux à ce qui survit de l'être humain après la mort) avait besoin d'aliments. « Les sacrifices funéraires, dit M. Maspero (3), prirent naissance au besoin qu'on éprouvait de pourvoir à la nourriture des morts par l'offrande... On leur amenait des gazelles et des bœufs et on les sacrifiait à la porte de leur chapelle : on leur présentait les cuisses de la victime, son cœur, sa poitrine et on les entassait sur le sol, afin qu'elles les y trouvassent lorsque l'envie leur prendrait de manger. » Le célèbre *Livre des morts* est formel sur ce point ; le chapitre CV est intitulé : « Chapitre d'approvisionner le double » et le CVIe : « Chapitre de donner chaque jour l'abondance au défunt. » Les Babyloniens, et il ne faut pas oublier que d'après la Bible les ancêtres des Hébreux sont originaires de Chaldée, n'ont pas une autre conception. Les ombres subsistent dans e royaume des morts et ont besoin de se nourrir. « La pous-

(1) Voir les inscriptions de Tabnit et d'Echmounazar dans P. Lagrange, *op. cit.*, 481 et suiv.
(2) VIII, 1.
(3) *Op. cit.*, I, 115.

sière est leur nourriture et leur aliment, de la boue » (1). La reine même de ce triste séjour, la déesse Erechkigal, n'a pas un meilleur sort : « Comme nourriture, dit-elle, je mange de la boue. » Aussi est-ce une nécessité pour les pauvres âmes de recevoir l'assistance des vivants, et un devoir de piété de la part de ceux-ci de leur donner la nourriture qui doit les soutenir et surtout l'eau pure qui doit les désaltérer. « J'ai établi, dit Assourbanipal, pour les esprits des rois mes ancêtres des dates fixes pour le rite de la libation d'eau qui était tombé en désuétude ; j'ai fait du bien aux dieux et aux hommes, aux vivants et aux morts. » Le mort dont on prend soin repose en paix. Mais celui dont personne ne s'occupe vient rôder sur la terre pour chercher quelque aliment à sa faim. Gilgamès (2) demande à son ami Eabani : « Celui dont l'ombre n'a pas quelqu'un qui s'en occupe, l'as-tu vu? » A quoi Eabani répond : « Je l'ai vu : les rogatons du pot, les restes de la nourriture qui gisent dans la rue, il mange ! » Les ombres affamées vagabondent sur la terre. Aussi « quand on conjure les spectres, a-t-on soin de nommer particulièrement :

L'ombre qui n'a personne qui s'en occupe,
L'ombre qui n'a personne qui lui offre des aliments,
L'ombre qui n'a personne qui lui verse de l'eau » (3).

Et c'était la suprême malédiction que de souhaiter à quelqu'un de n'avoir personne après sa mort qui lui versât de l'eau. A la fin de son fameux code, le roi Hammourabi menace de châtiments celui qui n'observera pas ses lois : « Que la sentence de Chamach l'atteigne au plus vite ! En haut de parmi les vivants qu'il l'arrache ; en bas sous la terre qu'il prive d'eau son âme ! » (4) On ne pourvoyait pas le mort de nourriture seulement, mais de tout le mobilier qu'on jugeait lui être utile ou agréable dans sa nouvelle vie. En Egypte, les dimensions des tombeaux permettaient d'y déposer de nombreux objets : coffrets à linge, pliants, fauteuils, lit de parade,

(1) P. Dhorme, *op. cit.*, p. 327 et 331.
(2) *Id.*, *op. cit.*, p. 325.
(3) *Id.*, *Revue biblique*, 1907, p. 75.
(4) V. Scheil, *La loi de Hammourabi*, 3e édition, Paris, 1906, p. 64.

armes, et parfois la momie d'un animal favori, singe, chien d'espèce rare, gazelle familière (1). Dans les tombes palestiniennes, nous l'avons vu, les objets déposés sont moins nombreux et moins encombrants, mais le principe est identique et il n'est pas douteux que les offrandes d'aliments et de mobilier ne s'inspirent de la même pensée. Chez les primitifs la foi à la survivance s'accompagne naturellement d'offrandes faites aux morts. Encore aujourd'hui de nombreuses peuplades sauvages prennent soin d'alimenter les trépassés. Des peuples mêmes qui comme les Chinois jouissent d'une certaine civilisation observent des pratiques analogues, et il ne serait pas impossible de retrouver de ci de là dans notre vieille Europe des restes de cet antique usage.

Sans doute, ces offrandes supposent une conception semi-matérielle de l'âme. Le primitif n'imagine guère un être purement spirituel. Mais ce qui importe ici, ce n'est pas la nature de l'âme, c'est la foi à sa survivance. Il ne faudrait pas d'ailleurs s'y tromper : on n'a pas pu croire bien longtemps que les morts se nourrissaient comme les vivants des mets qu'on leur offrait. L'illusion, si elle a jamais existé, n'a pas été de longue durée. Mais il semble bien qu'on a pensé que l'esprit du mort se nourrissait seulement de la substance, et si l'on peut dire, de l'esprit des viandes qu'on lui offrait. Un indice du caractère presque spirituel des offrandes en Palestine à l'époque israélite, c'est l'usage bien singulier de déposer dans la tombe des vases intentionnellement brisés, ou encore des vases intacts mais rendus inutilisables par l'ouvrier qui les modela, grâce à un trou pratiqué presque à la base et qui exclut tout usage pratique (2). Le même fait a été constaté dans l'ancienne Egypte : « On brisait, dit M. Maspero (3), ou du moins on endommageait quelque peu les objets principaux pour les tuer et que leur double, partant avec le double humain, pût l'accompagner et lui rendre les services accoutumés pendant toute la durée de son existence posthume. » Chose remarquable, la même pratique existe encore aujourd'hui chez certains

(1) Maspero, *op cit.* II, 252.
(2) P. H. Vincent, *op. cit.*, p. 230, 293.
(3) *Op. cit.* II, 523.

sauvages du centre de l'Afrique (1). A un mort, il faut offrir des objets morts, pour qu'ils soient du même monde que lui et que leurs ombres ou leurs âmes puissent le suivre au séjour des morts. Mais cela même fait ressortir dans une certaine mesure le caractère spirituel des offrandes, en ce sens du moins que ce n'était pas pour ainsi parler la matière de l'objet qu'on offrait au trépassé, mais son esprit, la seule chose qui pût servir au séjour des morts et même y parvenir. Le véritable caractère de l'offrande ressort encore, en Palestine du moins, du fait suivant (2). Tandis qu'à l'époque cananéenne des quartiers entiers de mouton sont déposés dans les tombes, à l'époque israélite la nourriture offerte au mort devient mesquine. La vaisselle se multiplie, mais elle devient minuscule. On dirait d'un menu et d'un ménage de poupée. C'est presque une ombre d'aliment qu'on offre à l'ombre du trépassé. L'offrande n'est évidemment plus qu'un simulacre, disons le mot, un symbole. Et c'est sans doute comme telle qu'elle s'est maintenue parmi les chrétiens eux-mêmes plusieurs siècles après la promulgation de l'Evangile et malgré les efforts des Pères de l'Eglise. D'ailleurs le sentiment qui a inspiré ces offrandes n'existe-t-il pas encore et sous une forme plus affinée agissons-nous autrement que nos ancêtres? Pour être moins réaliste, l'habitude presque universelle aujourd'hui, de déposer et d'entretenir des fleurs sur les tombes ne procède-t-elle pas du même besoin invincible de prendre soin des morts que nous avons aimés et d'entretenir une sorte de communion avec eux par delà le tombeau ?



Les usages de la sépulture à eux seuls suffisent donc à établir la foi des Hébreux à la survivance de l'âme. Est-il vrai que ces mêmes usages, avec les rites du deuil, aient constitué un véritable culte des morts, et qu'ainsi les Sémites aient cru, non seulement à la survie des âmes, mais à leur caractère de

(1) A. Le Roy, *La Religion des primitifs*, Paris, 1909, p. 318.
(2) P. H. Vincent, *op. cit.*, p. 229, 285.

divinité ? Plusieurs historiens le prétendent, et leur opinion peut se formuler, dans les trois propositions que voici : les rites du deuil hébreu sont nés pour la plupart de la peur de l'esprit du mort ; cette crainte a dégénéré en un véritable culte des trépassés ; enfin le monothéisme a eu à lutter contre cette antique religion des morts pour l'évincer et prendre sa place. Il faut exposer et discuter chacune de ces affirmations.

La première nous retiendra un peu plus longtemps, car, pour comprendre comment la crainte des morts a provoqué la création et l'emploi des pratiques du deuil, il est nécessaire d'entrer dans quelques éclaircissements sur l'animisme, doctrine ou croyance au sein de laquelle ces usages seraient nés (1). L'animisme a été, dit-on, une conception universelle chez les primitifs : il a d'ailleurs laissé des traces dans le langage et les coutumes de tous les peuples. Mais chez les non-civilisés seuls il est resté vivace. C'est donc chez les sauvages que nous devons d'abord le considérer pour en avoir une intelligence exacte. Nous comprendrons mieux ensuite l'animisme un peu effacé des Sémites. L'animiste parfait qu'est le sauvage attribue une âme ou plutôt un esprit intelligent à l'homme d'abord, mais aussi aux animaux, aux plantes et même aux objets inorganiques. Il vit ainsi dans un monde peuplé d'esprits et d'esprits le plus souvent redoutables et hostiles à l'homme. L'esprit de l'homme, le seul qui nous intéresse ici, est conçu d'une façon assez particulière : il n'est pas absolument lié au corps qu'il anime. Ainsi le sauvage s'explique le sommeil et l'évanouissement par l'absence de l'âme qui est en voyage. Aussi faut-il bien se garder de défigurer un dormeur, car l'âme, à son retour, ne reconnaîtrait pas le corps qui lui sert de domicile. Si l'homme divague en état de folie ou d'ivresse, c'est qu'un autre esprit que le sien est entré en lui et le possède. Quand un homme est gravement malade, c'est que son esprit veut s'en aller. Pour l'en empêcher, on usera ici de

(1) Sur l'animisme, et en particulier sur les tabous funéraires, voir J.-G.. Frazer, *The Golden Bough*, Londres, 1901. Le lecteur français pourra consulter : A. Bros, *La religion des non civilisés*, Paris, sans date ; A. Le Roy, *op. cit.* Ce dernier ouvrage donne une nomenclature intéressante des travaux de l'école anthropologique.

la persuasion en lui représentant combien l'esprit privé de corps est malheureux, là de l'intimidation en poussant de grands cris, ou bien de la force en empêchant le patient de dormir, car son esprit une fois sorti risquerait trop de ne plus revenir. Aux îles Marquises, quand un homme est à l'agonie, le parent le plus proche lui tient à la fois le nez et la bouche, dans l'intention charitable assurément d'empêcher l'âme de s'échapper. La mort n'est donc que la sortie définitive de l'esprit. Comment, après sa sortie, va-t-on se comporter envers lui? Avec la foi aux esprits va de pair, ai-je dit, la peur des esprits. Tout ce qui est au pouvoir d'un esprit est tabou, selon le mot des sauvages de la Polynésie, c'est-à-dire intangible sous peine des plus graves périls. En outre, le tabou est contagieux : tout ce qui touche un objet taboué devient taboué lui-même, tombe sous l'influence redoutable de l'esprit et peut la transmettre à autrui. Or l'esprit du mort est à redouter comme tous les autres : tout ce qui touche un mort entre en contact avec son esprit, peut transmettre ce contact, est donc particulièrement dangereux et doit être évité. De là des précautions infinies à observer autour du mort. Le mieux est de dire que le sauvage redoute l'esprit du défunt à peu près comme on craint aujourd'hui les microbes, et qu'il s'en défend par les mêmes soins minutieux. La maison dans laquelle s'est produit un décès a été naturellement en contact avec l'esprit du mort : il y a danger à y rester. Dans certaines tribus de l'Amérique du Nord, chez les Hottentots, dans certains villages de la Perse et de Madagascar, on abandonne la maison du mort. D'autres font mieux : ils brûlent la case dans laquelle un des leurs est mort. Ainsi font les Kikouyous (sauvages de la côte orientale d'Afrique) ; mais pour éviter d'en venir à cette extrémité, ils prennent ordinairement la précaution d'envoyer le moribond expirer dehors. On le porte dans la brousse où les intempéries et le manque de soins ne manquent pas de hâter le trépas. Les objets et les aliments que contient la maison sont également contaminés par l'esprit et dangereux. Pour ce motif, les gens de la maison mortuaire reçoivent leur nourriture des voisins, pendant sept jours chez les Chinois, et pendant trois jours chez les Albanais. Dans certaines régions de

la Bohême et de l'Allemagne, l'eau et le lait qui se trouvent dans des vases non couverts sont immédiatement jetés : si l'on en buvait, dit-on, on mourrait dans l'année. Parmi les objets les plus aptes à transmettre le contact de l'esprit, il faut compter les vêtements : l'esprit peut si facilement se cacher dans leurs plis. Aussi, si un Esquimau est présent à la mort d'un de ses proches, il faut qu'il jette ses vêtements et ne s'en serve plus. D'après le Talmud, les vêtements qu'on avait placés sur un mort étaient interdits. Pendant le deuil, les Dayaks (sauvages de Bornéo) s'habillent de loques usées, peut-être afin de pouvoir les sacrifier ensuite avec moins de regret. Mais les personnes elles-mêmes sont exposées au contact de l'esprit et peuvent le propager. Chez les Papous d'Andaï, les personnes qui ont assisté à des funérailles sont entrées en rapport avec l'esprit du mort : il les tuerait, pense-t-on, si elles ne se purifiaient immédiatement par un bain. Chez les Maoris, celui qui a enseveli un mort ne peut plus toucher sa nourriture avec les mains. En Nouvelle-Calédonie ceux qui ont enseveli un grand chef ne doivent prendre leur nourriture qu'avec les dents. Ailleurs ils ne doivent pas toucher leur propre corps, même pour se gratter. Les Kikouyous font mieux : ils ne touchent jamais à un mort, quelque inconvénient qui puisse en résulter. Nous avons des moyens de prophylaxie contre les microbes : il existe aussi des préservatifs contre les esprits des morts. Dans le Nord-Est de l'Ecosse, après un décès, on met un objet en fer dans toutes les provisions que renferme la maison. On se flatte par là d'empêcher la mort d'y entrer. Le métal a été de tout temps un préservatif souverain contre les esprits : les Phéniciens s'en servaient déjà à cet effet. L'anticlérical de bas étage qui crie : « Du fer ! du fer ! » sur le passage d'un prêtre et cherche un objet métallique à toucher pour se préserver de l'influence néfaste d'une soutane, est dans les meilleures traditions de l'animisme, et il renouvelle, malheureusement sans le savoir, une pratique vieille de plusieurs milliers d'années. Mais il est d'autres moyens pour se défendre des esprits, par exemple se voiler le visage. Les Arabes d'autrefois se voilaient les jours de marché pour se préserver du mauvais œil. Encore aujourd'hui un Arabe en passant devant des ruines

se tient le nez et la bouche, car les ruines sont hantées. Les Esquimaux qui pleurent un mort et surtout ceux qui l'habillent se bouchent les narines pendant plusieurs jours pour empêcher leur âme de suivre celle du défunt. Chez beaucoup de peuples, pour dérouter l'esprit du mort, on se noircit dans le deuil avec des cendres, de la suie, de la boue. Les Gallas, les Indiens du Nord de l'Amérique, les Cafres de Koossa se peignent le visage après avoir tué un homme, vraisemblablement pour tenter d'échapper à la vengeance que pourrait exercer sur eux l'esprit de leur victime. Les esprits craignent les bruits un peu violents. C'est là un moyen commode pour se débarrasser d'eux. Au Japon, à la fête des lanternes, on faisait du vacarme pour obliger les âmes à quitter les maisons dans lesquelles on les avait invitées et régalées. Enfin il faut nommer les purifications qui ont pour but de rompre le contact avec l'esprit du trépassé et qui chez certains peuples animistes marquent la fin du deuil. La plupart des usages relatifs aux morts sont donc inspirés chez les non civilisés, par la crainte de l'esprit du trépassé, et ils ont ordinairement pour objet de préserver les survivants des atteintes possibles de cet ennemi.

Mais ne serons-nous pas frappés de leur ressemblance étrange avec les coutumes du deuil des Hébreux? Les multiples impuretés du deuil israélite ne forment-elles pas le pendant exact des tabous funéraires des sauvages? En Israël aussi les objets et les aliments que renferme la maison mortuaire, les personnes qui viennent à y entrer, tombent sous l'interdit comme le cadavre lui-même, et toutes ces impuretés sont contagieuses comme les tabous. Les usages hébreux, mystérieux jusqu'ici, s'expliquent maintenant : la plupart d'entre eux sont aussi des gestes de défense contre l'esprit du mort et rentrent dans la catégorie des rites préservatifs. Le jeûne funéraire est-il autre chose que l'abstinence des aliments de la maison mortuaire devenus impurs, et cette interprétation n'est-elle pas confirmée par le fait que ce sont les amis du dehors qui offrent aux parents du défunt « le pain du deuil et la coupe de consolation »? Et qu'est-ce que l'habitude de se couvrir de cendre ou de poussière et de se couper la barbe et les cheveux, sinon un déguisement analogue à ceux que pratiquent

les non-civilisés en vue de n'être pas reconnus de l'esprit du mort et d'échapper à ses atteintes? Ne constatons-nous pas chez les Hébreux tout comme chez certains sauvages l'usage de se voiler dans le deuil et de se dépouiller de ses habits? De part et d'autre, le deuil finit par des purifications. Les cris de la lamentation n'auraient-ils pas pour but, comme ailleurs, d'écarter l'esprit du défunt? Il n'est pas jusqu'au geste de se lever de son siège pour s'asseoir à terre qui ne serait un reste de l'usage d'abandonner au mort les meubles de la maison mortuaire et la maison elle-même. Certes, à l'époque historique, c'est-à-dire chez les Hébreux que nous connaissons par la Bible, le sens originel de ces rites était déjà oublié. Le deuil, comme chez nous, n'exprimait plus que la douleur. Mais remontons aux premières tribus sémitiques, aux ancêtres du peuple choisi, aux temps lointains où ces usages sont nés. Ces rites n'ont pu avoir alors qu'une origine animiste ; car, outre que l'animisme régnait en ce temps-là, dans l'animisme seul ils ont un sens, une raison d'être et un but. Hors de là, ce sont des gestes convenus comme des gestes de politesse, mais qui ne signifient rien par eux-mêmes. D'ailleurs ces pratiques ont été communes à tous les peuples ; on en trouve des restes chez tous les Sémites, chez les Indo-Européens, Grecs et Romains par exemple ; et ils existent encore chez les non-civilisés d'aujourd'hui. Mais des rites qui se retrouvent à des époques si distantes et chez des peuples si divers doivent avoir une origine commune. Identiques et universels, il faut leur assigner une cause unique et universelle. Laquelle, sinon l'animisme et ses conceptions enfantines? Les rites du deuil ont donc eu chez les Sémites aussi une origine animiste et la plupart s'expliquent en dernière analyse par la crainte des esprits des morts. D'autres observations confirmeraient cette conclusion. Moïse et Elie (1), quand Dieu va leur apparaître, se voilent la tête, moins par respect que par crainte, car, dit le texte sacré, personne ne pouvait voir Dieu sans mourir. Et c'est encore aujourd'hui l'usage universel chez les Juifs et chez les Musulmans de se couvrir la tête dans les synagogues et les mos-

(1) Exode III, 6 ; I Rois XIX, 13.

quées. Dieu crie à Moyse, du buisson ardent : « Ote tes sandales de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte. » Et le musulman retire encore ses chaussures à la mosquée et même ailleurs pour la prière. Or nous avons vu que les Hébreux probablement se voilaient et certainement se déchaussaient dans le deuil. N'est-ce pas qu'ils redoutaient les morts un peu comme on craignait Dieu lui-même ?

Il n'est pas possible ici d'instruire en règle le procès de la théorie animiste en vue de faire le départ de ce qu'elle peut contenir de vérité et d'erreur. Sa seule interprétation du deuil hébreu, si nous pouvions contrôler à loisir son application à chaque rite en particulier, nous apparaîtrait sujette à bien des invraisemblances et les faits se refuseraient plus d'une fois à se plier à la théorie. Mais je dois me contenter de quelques observations sur le point de départ des animistes et sur leur conclusion. Que vaut le procédé qui consiste à vouloir retrouver chez les sauvages modernes ce que furent les idées de l'humanité primitive ? Le non civilisé d'aujourd'hui nous représente-t-il donc exactement l'enfance de l'humanité ? On pourrait tout aussi bien demander si le disgracié de la nature en qui la raison ne s'est pas développée nous représente bien l'enfance de l'homme et si quelqu'un, qui par impossible n'aurait jamais vu d'enfant, en aurait une idée exacte en observant un idiot. Saurait-il tout ce qu'il y a, je ne dirai pas de charme et de grâce, mais d'intelligence qui s'éveille et d'espérance dans l'enfant ? Le sauvage a l'usage de la raison, mais ne représente-t-il pas plutôt l'humanité dégénérée que l'humanité à l'état primitif ? De même que l'enfant a toutes les virtualités qui se développeront dans l'homme, ainsi les primitifs portaient en eux le germe de toutes les civilisations qu'ils ont, en effet, créées. Le sauvage depuis des siècles n'a à peu près rien créé, et souvent le contact même de notre civilisation ne parvient pas à le tirer de sa torpeur et ne fait jaillir de lui aucune étincelle. Il est enfant, mais il l'est toujours, tandis que le primitif, s'il l'a été, ne l'est pas resté : ce qui prouve peut-être qu'il ne l'était pas à la façon du sauvage.

Quoi qu'il en soit, la crainte a-t-elle été chez les Sémites pri-

mitifs le sentiment prédominant à l'égard des morts, et la raison d'être des pratiques du deuil? S'il en avait été ainsi, nous devrions trouver des traces de cette crainte dans la période la plus ancienne de leur histoire. Or, si loin que nous puissions remonter, nous ne voyons pas que la peur des morts les ait jamais beaucoup inquiétés. L'impureté des cadavres et des tombeaux, qui serait la première expression et la preuve la meilleure de cette crainte des esprits, se manifeste à peine dans les premiers temps. Ainsi les rois de Juda ont leur sépulture tout près du temple, sans aucune crainte de souiller la sainteté de la maison de Dieu. Antérieurement on redoutait si peu les morts qu'on les inhumait dans les maisons. Ce fut le cas pour Samuel. Plus anciennement Samson touche à plusieurs reprises des cadavres, manie une mâchoire d'âne, recueille du miel dans la carcasse d'un lion (il ne faut pas oublier que les cadavres d'animaux étaient impurs aussi), sans aucun souci de contracter une souillure ou de se purifier. Au sortir d'Egypte, les enfants d'Israël emportent avec eux les ossements du patriarche Joseph sans plus d'inquiétude. Les antiques sépultures mises à jour dans les fouilles indiquent à leur façon que dans les temps anciens l'impureté des tombeaux ne préoccupait personne. Aucun signe extérieur n'indiquait la présence d'un sépulcre. Une simple pierre posée sur le sol en masquait l'entrée, et on ne l'apercevait guère avant d'y toucher. Si les impuretés, qui devaient apporter tant d'entraves dans la vie quotidienne, eussent dès lors inquiété les Hébreux, leur premier soin eût dû être de marquer d'une façon très reconnaissable l'emplacement des tombes, afin qu'on pût les éviter. Et c'est le souci qui en effet se manifesta à la fin du judaïsme, lorsque l'impureté des tombeaux acquit plus d'importance. Les Juifs prirent alors l'habitude de faire blanchir à la chaux à chaque printemps l'entrée des sépulcres afin de les rendre faciles à discerner. Tous ces faits nous démontrent qu'en réalité le développement de l'impureté des morts chez les Hébreux est de beaucoup postérieur aux origines et qu'il n'a pas pour cause la crainte des morts : à cet égard et à d'autres encore il diffère du tabou polynésien. Mais nous pouvons remonter plus haut que la formation du peuple hébreu, et jusqu'aux Sémites de

Chaldée d'où sortit Abraham. Ces Sémites n'étaient pas des sauvages. A cette époque reculée ils jouissaient d'une civilisation déjà ancienne. L'activité commerciale chez eux était intense, et les arts industriels développés. Il existait un droit dans lequel tout était prévu, même la responsabilité des médecins et des architectes. On avait une littérature. Ces Sémites redoutaient-ils beaucoup les morts? Une certaine crainte des morts existait à Babylone : témoin les conjurations contre les spectres. Mais elle n'allait pas loin. A une date plus récente, Assourbanipal violant la sépulture des rois d'Elam ne se met guère en peine d'encourir leur colère, comme ses prédécesseurs ne s'étaient guère inquiétés d'être poursuivis par les mânes des ancêtres dont ils avaient négligé les libations d'eau. Mais nous avons un texte qui date au moins du XXe siècle avant notre ère, l'épopée de Gilgamès. Eabani vient de mourir : quels sentiments le héros va-t-il manifester à l'égard de son ami défunt? Est-ce la crainte? Ecoutez ses paroles :

« Gilgamès sur Eabani, son ami,
Pleure amèrement...
Pourquoi ma force ne serait-elle pas dévorée, ma face ne serait-elle pas baissée,
Mon cœur ne serait-il pas en mauvais état, mes traits ne seraient-ils pas anéantis,
N'y aurait-il pas de chagrin en mon ventre,
A celui qui est allé par les routes lointaines mon visage ne ressemblerait-il pas,
... le deuil et la tristesse ne brûleraient-ils pas mon visage,
... et ne fuirais-je pas par la campagne?
Mon ami, mon petit frère..., panthère du désert,
Eabani, mon ami, mon petit frère...,
Avec qui nous avons descendu partout et avons gravi les montagnes,
Mon ami qui, avec moi, tuait des lions,
Mon ami qui, avec moi, affrontait toutes les difficultés...,
Son destin ... l'a atteint.
Six jours et nuits sur lui j'ai pleuré... (1) »

(1) L. Dhorme, *op. cit*, p. 269, 287.

Voilà donc quel est le sentiment qui se manifeste d'abord : la douleur ! Et non point par des gestes artificiels, plus ou moins convenus et difficiles à interpréter, mais par ce qui est l'expression spontanée, involontaire même du chagrin, par les larmes : les larmes, plus anciennes que tous les rites du deuil, aussi anciennes que la douleur elle-même et que la mort, presque aussi anciennes que la vie. Voilà ce que nos plus vieux textes nous apprennent des sentiments éprouvés par l'honme à la perte de ceux qu'il a aimés : il a souffert, il a pleuré. Et vraiment avions-nous besoin de textes pour nous l'apprendre? Dans la plupart de ses manifestations, le soin des morts chez les Sémites trahit plus l'affection et le désir de contibuer au bien-être du trépassé que la peur de ses vexations. Si la crainte pour une période primitive ne doit pas être exclue, elle n'apparaît pas comme prédominante. Et si l'animisme est pour quelque chose dans les origines lointaines du deuil hébreu, ce n'est pas l'animisme dégradé et répugnant de certains sauvages.

Les ancêtres des Hébreux auraient-ils néanmoins pratiqué le culte des morts? On le présume du fait que, chez un grand nombre de peuples animistes on constate l'existence d'un culte pareil, et on croit pouvoir le prouver en s'appuyant surtout sur les sacrifices que les Hébreux auraient offerts aux trépassés, mais aussi sur leur attachement à la nécromancie. La pratique d'évoquer les morts et de les interroger sur l'avenir est une de celles que le Yahvisme eut le plus de peine à vaincre. A plusieurs reprises la Loi mosaïque dut l'interdire, mais en vain. Des habitudes séculaires et surtout, prétend-on, la foi aux connaissances surnaturelles des morts la maintinrent longtemps. Ce serait là un reste évident, un des plus populaires aussi de l'ancienne religion des morts. Il prouve qu'on leur prêtait des lumières et des connaissances surhumaines. La nécromancienne d'Endor, qui, à la demande de Saül, évoque le prophète Samuel, ne va-t-elle pas jusqu'à appeler celui-ci un *élohim*, c'est-à-dire un être divin, un dieu? Les offrandes aux morts sont encore plus significatives. L'offrande des cheveux qu'on se coupe dans le deuil et l'offrande du sang par les incisions auraient un caractère religieux. Ce sont des actes nette-

ment cultuels, car les mêmes usages se retrouvent dans les cultes de ce temps-là. Il suffit de rappeler qu'en Israël le nazir, à la fin de son vœu, coupait sa chevelure et la jetait dans le feu du sacrifice. Cette pratique persistait encore au temps de saint Paul et était réglée par la Loi. Quant aux incisions, elles faisaient partie du culte de Baal et s'alliaient à une supplication ardente. Quand leur idole fait la sourde oreille, les prêtres de Baal s'agitent, se trémoussent, dansent autour de l'autel, appelant leur dieu avec de grands cris et se faisant des entailles avec des couteaux, comme si leur sang avait une efficacité spéciale pour provoquer l'intervention de leur divinité. Ces incisions étaient si normales dans le culte, que le terme araméen qui signifie proprement « se couper » veut dire aussi « faire des supplications ». Ce qui achève de nous éclairer sur le sens religieux de ces pratiques du deuil, c'est que la Loi les réprouve, et donne pour motif de son interdiction qu'Israël est un peuple consacré à Yahveh. Elle considère donc ces pratiques comme une infidélité à Dieu, comme une idolâtrie. Avons-nous besoin d'un meilleur témoin? Mais les sacrifices d'animaux eux-mêmes, cette expression la plus haute et la plus authentique de la religion ancienne, ces sacrifices essentiellement réservés à Dieu, on les aurait offerts aux morts. Les offrandes sur les tombes qui furent en usage chez les Hébreux pourraient-elles, en effet, n'avoir pas eu chez eux, comme chez les Indo-Européens ou les sauvages modernes, le caractère de vrais sacrifices?

Il n'en coûterait pas à un catholique de reconnaître chez les ancêtres d'Israël l'existence d'un culte des morts si le fait était historiquement établi. La Bible nous apprend elle-même que les ancêtres d'Abraham étaient tombés dans l'idolâtrie : « Ainsi parle Yahveh, Dieu d'Israël : Vos pères, Tharé, père d'Abraham et de Nachor, habitaient à l'origine de l'autre côté du fleuve et ils servaient d'autres dieux » (1). Quant aux Israélites eux-mêmes, leurs chutes dans l'idolâtrie ne se comptent pas et les écrits des prophètes retentissent des reproches mérités par leurs infidélités. A partir seulement du retour de

(1) Josué XXIV, 2.

l'exil de Babylone, le peuple choisi est fidèle à son Dieu et l'on peut dire enfin qu'il n'y a pas d'idoles en Israël. Si donc Israël ou ses pères ont pratiqué le culte des morts, nous pouvons bien le reconnaître. Mais le fait est-il établi? Il est singulier que la Bible, qui mentionne sans ambages les fautes de son peuple et nomme si souvent les faux dieux auxquels il sacrifie, ne mentionne jamais formellement le culte des morts et n'en fasse jamais le reproche à Israël. Et il n'est pas un exégète, si habile soit-il dans l'art connu de solliciter les textes, qui puisse nous donner le nom d'un mort que les Hébreux auraient adoré. Ces faits indéniables inspirent quelque défiance à l'égard de la démonstration que vous avez entendue. Que vaut cette démonstration (1)? Je ferai observer d'abord que les croyances animistes n'entraînent pas nécessairement le culte des trépassés. Il est des peuplades animistes qui ignorent toute religion des morts. La pratique de la nécromancie, dont on fait grand état, ne prouve pas, comme on pourrait le penser, qu'on ait attribué aux trépassés des lumières très étendues sur l'avenir. Ces sortes de pratiques s'inspirent généralement plus du désir de savoir que de l'espoir d'apprendre en effet quelque chose. Ni les Babyloniens ni les Hébreux ne croyaient beaucoup à la science des morts. Gilgamès interroge son ami défunt Eabani sur ce qui se passe dans les enfers où il repose, mais il ne lui suppose aucune autre connaissance. Rachel, au livre de Jérémie, pleure sur ses enfants emmenés en exil, mais elle connaît si peu l'avenir qu'elle ignore leur retour et que le prophète doit le lui annoncer. Quant à l'évocation de Samuel, il ne faut pas oublier que Samuel est un prophète, et c'est bien à dessein que Saül s'adresse à lui et non pas à un mort quelconque pour connaître l'avenir. D'ailleurs le fait de consulter les morts et de croire à leurs lumières n'entraîne pas la reconnaissance de leur divinité. Il se trouve encore aujourd'hui des gens crédules pour consulter les esprits des trépassés, et, si c'est bien une superstition, on ne peut pourtant pas dire que ce soit une idolâtrie. La nécromancienne d'Endor appelle Sa-

(1) Pour cette discussion, voir surtout P. Lagrange, *op. cit*, chapitre VIII.

muel un *élohim*, mais elle est fort effrayée de l'apparition du prophète qu'elle ne s'attendait certainement pas à voir répondre à son appel, et elle veut simplement désigner par ce terme la forme surnaturelle qui monte de terre.

La question de savoir si les Hébreux ont offert de véritables sacrifices aux morts est plus importante. Mais il n'est pas sûr d'abord, qu'à l'occasion du deuil on ait réellement offert les cheveux au mort. On les coupait ainsi que la barbe, mais il n'est jamais dit qu'ils aient été déposés dans la tombe. Nous ne savons pas davantage si le sang des incisions était offert au défunt. Le fait que la Loi réprouve ces pratiques dans les mêmes termes que l'idolâtrie n'a pas, non plus, la portée qu'on veut lui donner. Au même chapitre du Deutéronome (1) auquel on se refère, et quelques versets seulement plus loin, la Loi interdit dans les mêmes termes spéciaux, de manger de la chair d'une bête trouvée morte. Or je ne crois pas qu'un seul exégète ait encore songé à voir un acte d'idolâtrie dans le repas dont une bête morte constituerait le triste menu (2). En réalité en ce qui concerne la barbe et les cheveux, la Loi interdit seulement certaines manières incomplètes de les couper, savoir, couper les coins de la barbe et se faire une place chauve sur le front. Mais le fait que ces sortes de tonsures étaient usitées dans les cultes païens (c'est ainsi que les Arabes se coupaient les coins de la chevelure en signe de consécration au dieu Crotal) était une raison suffisante de les proscrire. Si la Loi ne prohibe pas la coupe complète des cheveux et de la barbe pour le mort, c'est qu'elle n'y voit aucunement un sacrifice (3).

(1) XIV, 1, 2, 21.

(2) Bien que cette prohibition, comme celle de la chair des animaux impurs, ait une portée religieuse.

(3) Le sens primitif de ces pratiques est d'ailleurs assez obscur. Chez les peuples animistes, le sang et les cheveux étaient considérés comme la résidence de l'âme : le sang, parce qu'en le perdant on perd la vie; les cheveux, à cause de leur vitalité spéciale qui les fait repousser à chaque coupe nouvelle. De là l'emploi fréquent du sang et des cheveux dans la magie. En dehors de tout sacrifice, le sang en particulier avait une efficacité spéciale pour éloigner les esprits. On pouvait donc le répandre pour écarter l'esprit de mort dont on avait peur

La tolérance de la Loi à l'égard des offrandes de nourriture déposées dans les tombes n'est pas moins significative. Il ne faut pas oublier que Yahveh est un Dieu jaloux et que la Loi réprouve un grand nombre de pratiques simplement parce qu'elles sont en usage dans les cultes idolâtriques. Or ce Dieu si susceptible et si sévère ne prononce jamais une parole contre les offrandes faites aux morts. Une pareille attitude n'a qu'une explication possible : c'est que ni la Loi ni l'opinion courante n'attachaient à ces actes le caractère de sacrifice. Il ne peut y avoir de doute sur ce point. Dès lors, de quel droit supposerait-on que plus anciennement ces offrandes auraient eu un tel caractère? Mais ici les dernières découvertes archéologiques sont venues à point pour nous éclairer, et elles nous permettent d'affirmer sans hésitation qu'en Palestine, à l'époque qui nous intéresse, ces pratiques n'ont aucun caractère cultuel. Ce sont de simples offrandes de nourriture et non pas des sacrifices. Les provisions de grain, d'olives, d'eau, ne laissent aucun doute à cet égard. L'eau en particulier n'est pas répandue comme pour la libation, mais gardée en réserve, et la présence du gobelet indique bien que le défunt doit pouvoir se désaltérer quand il lui plaira. La présence de viandes cuites, d'un couteau destiné à détacher la portion de chaque repas, d'un bol renversé qui doit maintenir la chaleur des mets, démontre aussi qu'il ne s'agit point ici de l'immolation d'une victime, mais de provisions de nourriture pour le trépassé (1).

Si donc nous nous tenons sur le terrain solide des faits, nous pouvons nier avec assurance qu'on trouve chez les Hébreux aucun reste d'un ancien culte des trépassés. Serait-il vrai du moins que la Bible garde les traces d'une lutte soutenue par le Yahvisme contre cette prétendue religion des morts? C'est

ou bien les esprits mauvais qui auraient pu s'emparer du cadavre. Mais si vraiment les cheveux étaient offerts aux morts par les Sémites comme par les Egyptiens, et si le sang était répandu sur le mort comme chez certains sauvages modernes (ce qui est loin d'être établi), le but de ces offrandes était plutôt de communiquer un peu de vie au trépassé ou d'entretenir ce qui lui en restait, comme c'était le but de l'offrande de nourriture.

(1) P. Vincent, *op. cit.*, p. 287.

le dernier argument qu'on nous oppose et dont il faut encore faire justice. La première arme dont le Yahvisme aurait usé contre le culte des morts serait l'idée primitive de l'impureté des cadavres et des tombeaux. Nous avons constaté que cette impureté dans les premiers temps n'inquiétait personne ; mais elle est allée s'accentuant d'âge en âge. Qu'est-ce à dire, sinon que le Yahvisme l'a progressivement exagérée pour détourner les vivants de s'occuper des morts ? Ceux-ci tenaient une trop grande place dans les préoccupations des Hébreux ; il fallait les écarter. L'impureté des morts était une arme toute trouvée et commode. Le monothéisme s'en empara, et l'interdit qu'il jeta sur les morts ne contribua pas peu à les faire oublier. Une autre manifestation de cette hostilité du Yahvisme à l'égard des trépassés, c'est qu'il a travaillé à modifier à son profit la notion de l'âme et de la survivance. A l'origine, les âmes dans le Cheol ne louaient pas Dieu, et Dieu ne se souvenait pas d'elles. N'est-ce pas dire que dans ce séjour il n'y avait pour lui que des puissances hostiles et rivales, sur lesquelles il n'avait pas d'autorité ? Aussi la théologie orthodoxe s'efforce-t-elle d'affaiblir la notion de l'âme. Elle commence par attribuer toute la vie qui circule sur la terre au seul souffle de Dieu. C'est ce souffle qui fait vivre, non seulement le premier homme, mais tous ses descendants et même tous les êtres créés, et les psalmistes adressent à Dieu des paroles comme celles-ci : « Tu envoies ton souffle : ils sont créés et tu renouvelles la face de la terre. Tu leur retires le souffle : ils expirent et retournent dans leur poussière » (1). Il n'est plus question de l'âme. L'homme n'est plus guère composé que d'un peu de poussière et du souffle de Dieu. A la mort, Dieu retire son souffle, la terre reprend la poussière qu'elle a prêtée, et de ce qui fut un homme il ne reste donc rien. Si l'être humain subsiste dans le Cheol, il y est bien diminué, comme engourdi dans un perpétuel sommeil, n'ayant plus ni activité, ni souvenir, ni science. Nous sommes loin maintenant des morts redoutés d'autrefois, des morts qu'on évoquait pour connaître l'avenir, des morts

(1) Psaume CIV, 29-30.

auxquels on sacrifiait. Yahveh a réussi à les détrôner et à les rabaisser presque jusqu'au néant.

Que valent ces vues sur l'histoire de la religion d'Israël? Est-il vrai d'abord que l'impureté des morts ait été exploitée par le Yahvisme contre les morts eux-mêmes? Il est exact que l'impureté des morts s'est accentuée à partir de l'exil. Mais cela même doit nous mettre en défiance. Car enfin on admet qu'à cette date le culte des morts n'était même plus un souvenir ; il avait complètement disparu et depuis longtemps. Les traces qui en restaient avaient perdu tout sens animiste et même religieux, et personne ne les comprenait plus. On nous explique même par là que la Loi les ait tolérées. Et c'est ce moment que le Yahvisme choisirait pour combattre le culte des morts ! Est-ce vraisemblable? On se trompe de date ! Si jamais le Yahvisme a eu à lutter contre les morts, de l'aveu de tous les historiens, c'est à ses débuts. C'est à ses débuts qu'il aurait dû mettre en jeu l'impureté des cadavres et des tombeaux puisqu'elle existait, nous dit-on, chez les Sémites. Le fait qu'il n'a pas usé de cette arme en ce temps-là ne prouverait-il pas plutôt qu'il n'a pas eu, même alors, à lutter contre les trépassés? Plus tard l'accroissement de l'impureté des morts et l'exagération des prescriptions relatives aux tombeaux s'explique par le progrès incontestable de la religion juive dans le sens du légalisme. C'est seulement un cas particulier d'un développement général dans la voie du formalisme, développement qui n'a rien à voir avec la lutte contre le culte des morts.

Il n'est pas plus exact de dire que le monothéisme aurait affaibli de propos délibéré la notion de la survivance et rabaissé le sort des âmes dans le Cheol. De tout temps Dieu a été le maître dans ce séjour. La mère de Samuel le proclamait déjà : « Yahveh fait mourir et fait vivre, disait-elle, il fait descendre au Cheol, et il en fait remonter » (1). Il est vrai que les âmes sont là dans une situation peu brillante. L'Ecclésiaste (2) n'est que l'écho fidèle de tout l'Ancien Testament quand il écrit ces paroles désolées : « Pour l'homme qui est parmi les vivants

(1) I Samuel II, 6.
(2) IX, 4, 5, 10.

il y a de l'espérance. Mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort. Les vivants, en effet savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien... Tout ce que ta main peut faire (ici-bas) avec ta force, fais-le ; car il n'y a plus ni activité, ni science, ni sagesse, dans le Cheol où tu vas. » Oui, c'est bien là la conception du séjour des morts chez les Hébreux. Mais cette conception n'est pas l'œuvre propre du Yahvisme, ni une réaction du monothéisme contre la religion des morts, car nous la retrouvons identique dans les plus anciens textes babyloniens, qui eux n'ont pas subi l'influence du Yahvisme, ni de son fondateur, ni de ses prophètes (1). Des siècles avant Moyse, l'Arallou des Babyloniens est aussi désolé que le Cheol des Hébreux. Les âmes y sont également humiliées. Là aussi elles sont dans d'épaisses ténèbres. Couchées dans la poussière, elles mangent de la boue. Et il faut que les vivants aient pitié d'elles et leur versent de l'eau. Là aussi les âmes ont besoin d'être secourues, et leur situation est inférieure à celle des vivants. Non le monothéisme n'a pas eu besoin d'humilier les âmes. Elles étaient si bas, qu'on ne voit même pas comment il eût pu les abaisser davantage, à moins de les vouer à l'anéantissement complet, ce que personne ne prétend qu'il ait jamais fait.

Ainsi, toutes les tentatives faites pour trouver dans la Bible des traces d'un ancien culte des morts échouent devant l'examen des faits. Les morts chez les Hébreux n'ont jamais été des dieux. Au contraire, la condition des âmes dans l'antiquité israélite est si misérable qu'elle provoque l'étonnement et presque le scandale. La mort en Israël apparaît sans espérance. Mais est-ce bien la vérité, et n'est-il pas plus juste de dire seulement que les morts n'avaient pas une autre espérance que celle des vivants eux-mêmes, l'espérance du Messie promis? Jusqu'à lui, en effet, les cieux restaient fermés et personne n'y entrait : les âmes des justes reposaient dans les limbes en attendant le rédempteur qui devait aussi les délivrer. Tant que la perspective de cette délivrance fut lointaine, Dieu laissa planer l'obscurité sur les récompenses de l'autre vie (2),

(1) P. Lagrange, *op. cit.*, p. 340.
(2) Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, partie II, ch. XIX.

et c'est alors qu'on entend des paroles découragées comme celles de l'Ecclésiaste. Mais lorsqu'approcha le temps où devait paraître le Sauveur des vivants et des morts, les prophètes se mirent à annoncer les gloires de la résurrection (1) ; les sages, à dire que la mort apportait « une glorieuse récompense pour les âmes saintes, car Dieu a fait l'homme à son image et l'a créé pour l'immortalité » (2). Les éternelles raisons de vivre allaient enfin être révélées et la mort perdait peu à peu son horreur, car au lieu d'être l'entrée des ténèbres et de l'oubli, elle devenait pour les enfants de Dieu la porte de la lumière et de la vie. Certes, les deuils attristeraient encore la vie présente, mais les larmes n'étaient plus sans espérance, et, parce qu'il apportait les consolations infinies, Jésus pouvait dès lors prononcer des paroles qu'aucune bouche humaine n'avait encore dites et n'aurait osé dire : « Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés » (3).

(1) Daniel XII, 2-3.
(2) Sagesse II, 22-23.
(3) S. Mathieu V, 5.

E. PODECHARD.

Le Christ du Modernisme est-il le Christ de l'histoire ? (1)

MESSIEURS,

Le Christ du modernisme ne peut pas être le Christ de la foi catholique. Serait-il le Christ de l'histoire? Par suite, en déclarant illégitime, impossible, la séparation entre le point de vue de la foi et le point de vue de l'histoire, rendrions-nous inévitable et prochaine la ruine de la foi? C'est ce que, dans le camp des novateurs, on n'a cessé d'affirmer hautement. La représentation que M. Loisy nous donne de la vie, de la conscience, de l'enseignement de Jésus s'imposerait, on nous l'assure, comme le résultat de l'application la plus rigoureuse, la plus scientifique, aux documents chrétiens, particulièrement aux Evangiles, des méthodes définitives de la critique et de l'exégèse. — Nous sommes déjà accoutumés à ces assertions

(1) Conférence donnée aux Facultés catholiques le 25 février 1909. — A consulter : R. P. Lagrange, *Jésus et la critique des Evangiles, Bullet. de Littérat. ecclés.* de Toulouse. Janvier 1904; — Recension de *L'Evang. et l'église* de M. Loisy, dans *Revue Biblique*, avril 1903, pp. 292-313. — Mgr Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Bloud, Paris ; — *L'Eglise naissante et la catholicisme*, Lecoffre, Paris 1909 ; — *Jésus et l'histoire* broch. in-12. Lecoffre, Paris 1904. — M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Evangiles Sypnotiques*, 2e édit. Paris, Letouzey 1905 ; — *Les théories de M. Loisy, Exposé et Critique*, Beauchesne, Paris, 1908. — R. P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, 2e édit. Welter, Paris, 1902.

péremptoires et tranchantes. La philosophie à laquelle se sont ralliés les modernistes a été immédiatement proclamée par eux la philosophie de l'avenir, celle qui fixera désormais l'orientation de la pensée humaine, sans lui permettre de revenir aux formes vieillies et caduques du passé; ils ne pouvaient manquer de faire le même honneur aux théories de l'école critique qu'ils ont acceptées, et de les proclamer à leur tour conclusions incontestables de l'histoire. L'intransigeance de ces prétentions n'a pu que surprendre et choquer les juges vraiment compétents. Ils ont demandé de quel droit des écrivains plus bruyants que nombreux, plus audacieux qu'originaux, puisque la position qu'ils ont prise ne diffère pas sensiblement de celle occupée par les coryphées du radicalisme allemand, voulaient imposer à l'Eglise romaine, au nom de la science, le Christ de leur théorie historique. Ils ont fait remarquer que cette théorie n'est, après tout, qu'une application aux origines chrétiennes du principe philosophique de l'évolution ; qu'elle repose sur des vues très hypothétiques et très contestables ; qu'elle tient compte seulement d'une partie des textes ; que le triage auquel elle procède entre textes primitifs et textes interpolés ou remaniés est très insuffisamment justifié, pour ne pas dire arbitraire ; qu'enfin, elle a rencontré, même en dehors des critiques catholiques et protestants orthodoxes, des adversaires de valeur au moins égale à ses défenseurs. C'était la première observation présentée par le P. Lagrange à M. Loisy, soit dans sa recension de *L'Evangile et l'Eglise*, soit dans son article : *Jésus et la critique des Evangiles*. « Si M. Loisy, écrivait-il, a cru qu'il était de son devoir de marquer la transformation qu'il fallait opérer dans nos idées sous peine de rompre avec la science moderne, c'est peut-être mon droit de dire que cela n'était pas si pressé. Rien dans les prétentions qu'on prête à la philosophie ne justifie cette attitude. La critique exégétique n'est pas sûre de ses méthodes, surtout s'il s'agit de constructions historiques, et les savants ne sont pas d'accord » (1). Depuis, et à mesure qu'on a examiné de plus près les procédés de critique et d'interprétation au moyen desquels

(1) Art. cité, *Bullet. de Littérat. ecclés.* Toulouse, Janv. 1904 ; p. 5.



on s'est efforcé d'établir que le Christ du modernisme est bien le Christ de l'histoire, on a mieux vu et mieux démontré tout ce qu'ils ont de subjectif et de systématique. Ce double caractère s'accuse davantage encore dans les *Evangiles synoptiques* de M. Loisy, ouvrage qui témoigne sans doute, d'une grande étendue de connaissances et d'une information très avertie, mais qui prouve plus encore à quels excès de négation peut conduire une théorie préconçue, d'après laquelle le plus souvent on juge de la date et de la valeur des textes, sans s'arrêter devant les accusations gratuites, incessamment renouvelées, de manipulations tendancieuses, de corrections calculées, d'adjonctions apocryphes et même d'inventions légendaires. L'auteur n'a qu'à relire aujourd'hui ce qu'il écrivait à propos de l'*Essence du Christianisme :* « M. Harnack conçoit le christianisme comme un fruit mûr, ou plutôt avarié, qu'il faut peler pour arriver jusqu'au noyau incorruptible. Et M. Harnack enlève la pelure avec tant de persévérance qu'on peut se demander s'il restera quelque chose à la fin » (1), pour s'en faire à lui-même l'application. Dans les Evangiles, nous laisse-t-il plus de passages authentiques et primitifs que le célèbre docteur de Berlin, nous en laisse-t-il moins? Je ne sais, en tout cas, ceux qu'il nous laisse nous donnent encore une moindre idée de l'originalité de l'enseignement de Jésus, de sa grandeur humaine intellectuelle et morale, de l'élévation de ses vues religieuses, que ceux sur lesquels M. Harnack se fondait pour en retracer l'image soi-disant historique. En libéral protestant qu'il est, le grand critique allemand fait de Jésus un homme, mais il en fait le plus grand des hommes dans l'ordre religieux ; il a fallu qu'un prêtre catholique se rencontrât pour faire de Jésus un homme, au point de vue de l'histoire, mais un fort petit homme, un rêveur d'apocalypse qui s'est trompé sur lui-même, sur son propre avenir, sur l'avenir et les conditions de son œuvre.

Vous n'attendez pas de moi, Messieurs, que je réfute, en une ni même en plusieurs conférences, les livres déjà nombreux et compacts publiés par les modernistes pour exposer et dé-

(1) *L'Evangile et l'Eglise*, 1902, p. xxx.

fendre l'idée qu'ils se font du Christ de l'histoire. Je n'essaierai pas non plus de résumer les excellentes réfutations qui ont déjà été présentées de leur théorie et des preuves sur lesquelles ils l'appuient, et que M. Loisy, tout en se plaignant qu'on le condamne sans lui répondre, veut résolument ignorer, comme si tout travail respectueux de la tradition était par là même disqualifié au point de vue de la science. Même réduit à une analyse rapide, ce compte rendu pour n'être pas une simple énumération, une table de matières, demanderait trop de temps. Mon intention, beaucoup plus modeste, serait de rassurer votre foi en vous montrant de combien il s'en faut que le Christ de la nouvelle école s'impose comme le vrai Christ historique, et en vous rappelant quelques-unes des fins de non-recevoir les plus générales, mais aussi les plus graves qu'on peut et qu'on doit lui opposer.

I. La première de ces fins de non-recevoir est tirée des contradictions de la critique, par rapport au Christ, dans le passé, et de ses divisions présentes.

M. Loisy nous affirme que son Christ est celui de la critique. Il se trompe et il nous trompe : c'est le Christ d'une école de critiques ; et, sans doute, de l'une des plus récentes, mais aussi de l'une des plus aventureuses, de l'une de celles qui ont le plus d'attrait pour les positions extrêmes, pour les hypothèses les plus risquées. Cette école est-elle si sûre d'être parvenue à extraire des documents la vérité de l'histoire? Tant d'autres ont eu cette assurance avant elle, ont exercé plus d'influence qu'elle, qui sont mortes aujourd'hui et dont les théories ne se discutent même plus ! Qu'est devenu le Christ de Strauss, ce personnage de mythe et de légende, dont on assurait, au nom de l'histoire, qu'il est impossible de rien savoir de certain, en dehors du fait qu'il a vécu en Palestine et qu'il y est mort? Qu'est devenu le système de Baur et de l'école de Tubingue qui expliquait le christianisme et rendait compte de ses origines, à peu près sans s'occuper du Christ, par le seul jeu de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse hégéliennes? Ces abstractions philosophiques incarnées dans le *pétrinisme*, le *paulinisme* et le tiers-parti qui conciliait l'un et l'autre après des luttes prolongées, servaient de pierre de touche soi-disant

critique pour classer les écrits du Nouveau Testament, les dater et discerner ceux qui étaient authentiques de ceux qui ne l'étaient pas. Il n'est pas un savant aujourd'hui qui consentirait à tenir pour historiques cette construction à priori et cette méthode dont le succès fut cependant prodigieux en Allemagne. Qu'est devenu le Christ de Renan, ce mélange à doses variables d'idéalisme transcendant, tout voisin du panthéisme, d'ivresse poétique, d'exaltation mystique poussées peu à peu jusqu'à l'hallucination ou même jusqu'au déséquilibre mental, et de calculs habiles touchant de près à l'imposture? On n'en parle plus depuis longtemps que comme de la création inconsistante d'un dilettante qui prend son plaisir à présenter les aspects les plus contradictoires des choses, ou comme d'un exercice de haute ironie, coupé de descriptions charmantes et d'aperçus critiques plus ou moins pénétrants. Que dire du Christ de Bunsen, de Seydel et de Lillie, aux yeux desquels les récits évangéliques seraient, pour une grande part, des emprunts faits aux légendes du Bouddha ; en sorte que la figure du Jésus chrétien devrait être, de par la critique et l'histoire, reconnue pour une copie de celle du Cakia-Mouni des bouddhistes? Cette découverte n'a eu qu'un succès de curiosité, et prompte justice a été faite des comparaisons superficielles, des analogies exagérées, des anachronismes sur lesquels on l'avait hâtivement fondée. Je pourrais poursuivre et la liste n'est pas épuisée des Christs éphémères qu'on ne se lasse pas d'opposer au Christ de la foi. Il en est de toutes les catégories, depuis les Christs menteurs et prestidigitateurs qui sont un vieux legs du voltairianisme pieusement recueilli par l'école de Paulus, jusqu'aux Christs plus ou moins affligés de démence que des livres à scandale exhibent de temps à autre, à grand renfort d'observations médicales, physiologiques et psychologiques ; jusqu'aux Christs socialistes ; jusqu'aux Christs révolutionnaires ; jusqu'aux Christs qui ont ouvert la guerre contre les cléricalismes et les pharisaïsmes ; — lisez contre toute autorité religieuse et tout sacerdoce.

Certes, je ne confonds pas les puériles et haineuses inventions de l'impiété libre-penseuse avec les essais et les efforts de la science historique pour résoudre le problème des ori-

gines chrétiennes et celui de la vie, de l'enseignement, des actes de Jésus. Mais, ce que personne ne contestera, c'est que la critique divorcée de la foi, malgré le prodigieux travail auquel elle s'est condamnée depuis plus d'un siècle, malgré le perfectionnement de ses méthodes et de ses moyens d'investigation, malgré le talent, la vaste érudition de beaucoup de ceux qui ont consacré leur vie à l'étude des documents, n'a pas abouti à découvrir une solution qui s'impose comme le verdict définitif de l'histoire. Les théories se sont succédé sans fin les unes aux autres, en se ruinant les unes les autres. Chaque école et, souvent, dans les écoles diverses, chaque auteur a proposé la sienne. Aucune n'a pu survivre longtemps aux discussions qu'elle a soulevées. On a justement signalé comme l'une des causes de cet échec, ou plutôt de ces échecs répétés, la dépendance de la plupart de ces théories, pour ne pas dire de toutes, par rapport à des systèmes de philosophie plus ou moins contradictoires, auxquels on s'efforçait d'accommoder les faits, en fonction desquels on critiquait et on interprétait les textes. Mais n'y aurait-il pas à en indiquer une cause plus générale et plus profonde, dans l'opposition à la foi et à la tradition chrétienne qui a dirigé et inspiré le mouvement de la critique, en dehors des Eglises, et trop souvent dans les Eglises protestantes elles-mêmes? Il semble que les savants les plus éloignés de la croyance dogmatique commencent à le reconnaître, et on sait que M. Harnack n'a pas craint de proclamer nécessaire un certain retour à la tradition. Si ce retour est encore très incomplet, n'a-t-on pas le droit de se demander quelle énorme influence il convient d'attribuer, dans la résistance aux solutions traditionnelles, à ce principe, admis comme un axiome, bien qu'il soit un *à priori* philosophique : que l'historien doit tout expliquer par la nature et par l'homme, donc ne tenir aucun compte du surnaturel, sous aucune de ses formes? N'est-ce pas un droit essentiel de protester contre le préjugé tenace qui érige en loi de la critique, science de pure investigation du passé par le témoignage, le postulat d'une philosophie à tout le moins contesté et contestable? Quoi qu'il en soit, le fait est là, indéniable : aucune des représentations du Christ élaborées par la critique et données par elle comme

historiques n'a pu, dans le passé, se faire accepter comme telle, ni même survivre longtemps à ses auteurs. Cette leçon du passé ne devrait-elle pas rendre plus discrets dans leurs affirmations les partisans de l'école nouvelle? Qui peut répondre que leur Christ eschatologique n'ira pas rejoindre un jour, dans le discrédit qui les a frappés, les Christs de Strauss, de Baur et de Renan?

Si, du moins, la critique d'aujourd'hui, celle qui se dit indépendante des croyances, était d'accord pour nous présenter, comme le vrai Christ de l'histoire, celui que le modernisme proclame tel, la question ne serait, certes, pas tranchée, — car enfin, on a vu des opinions à peu près universellement admises par les savants d'une époque abandonnées par leurs successeurs mieux informés ; et, de plus, ce serait une criante injustice que de traiter de quantité négligeable les critiques catholiques et protestants orthdoxes fidèles au Christ de la foi, alors qu'un bon nombre, en Allemagne, en Angleterre, en France et ailleurs, ne le cèdent en rien, pour la valeur scientifique, à leurs émules libéraux ou rationalistes; — mais on s'expliquerait mieux l'attitude des novateurs, la mise en demeure adressée par eux à l'Eglise ; et cette unanimité morale des incroyants excuserait, dans une certaine mesure, leur inquiétude. Vous savez assez, Messieurs, que cet accord n'existe pas ; la critique opposée à la Foi est divisée contre elle-même, comme elle l'a toujours été, plus qu'elle ne l'a jamais été. Les écoles sont nombreuses et ce n'est pas seulement sur des questions secondaires, sur des nuances de détail, qu'elles se disputent avec acharnement, c'est sur l'idée même qu'il faut se faire de la personne et de l'enseignement de Jésus, ou, comme l'a dit M. Harnack, qui a donné ce titre à l'un de ses livres, sur « l'essence du christianisme ». Il serait instructif, mais il n'est pas nécessaire de dresser le catalogue des opinions diverses, d'ailleurs très enchevêtrées, qui sont soutenues aujourd'hui dans les milieux universitaires d'Allemagne, de Hollande, d'Angleterre. L'une des plus radicales, qui a été proposée surtout par des critiques hollandais, mais que des auteurs allemands très célèbres, comme Wellhausen et Wrede ont embrassée et défendue, refuse de reconnaître, dans l'en-

seignement personnel du Christ, même l'affirmation de sa qualité de Messie ; il n'aurait revendiqué aucune mission spéciale reçue de Dieu, aucune prérogative, et n'aurait prêché qu'au nom de la conscience humaine. Ces vues tout à fait négatives n'ont pas rallié beaucoup de partisans, quoique plusieurs des arguments critiques ou exégétiques présentés en leur faveur aient été repris par les modernistes. Les deux camps principaux entre lesquels se partagent en ce moment, en dehors de l'orthodoxie catholique ou protestante, le plus grand nombre des écrivains qui s'occupent de résoudre le problème du Christ de l'histoire, sont le camp qui tient pour une affirmation de messianité présente, mais morale et nullement surnaturelle de Jésus ; et celui qui tient pour une affirmation de messianité future, prochaine, impliquant prévision et prédiction d'une manifestation miraculeuse, imminente, au cours de laquelle la fonction du Messie serait inaugurée.

Or, ces deux représentations soi-disant historiques de la conscience et de la personne du Sauveur, non seulement sont directement contradictoires, mais entraînent un triage très différent entre les textes évangéliques reconnus pour authentiques et ceux qu'on rejette comme apocryphes ou tendancieusement remaniés, en même temps qu'une interprétation opposée de ceux où l'on consent à voir l'écho de la parole de Jésus.

Que ces deux représentations soient directement contradictoires, il suffit de les comparer pour s'en convaincre. Je ne reviens pas sur le Christ de l'école que l'on a appelée eschatologique, et dont les vues principales, systématisées par J. Weiss, ont été adoptées par M. Loisy ; j'en ai résumé fidèlement les traits dans la conférence précédente. Quant au Christ de l'école qui ralliait depuis assez longtemps, sons des nuances assez différentes, presque tout le parti libéral protestant, et qui, même depuis la théorie de J. Weiss, continue de rallier le plus grand nombre des critiques de ce parti, c'est celui que les ouvrages de M. Sabatier, de M. A. Réville et la double traduction de l'*Essence du christianisme* de M. Harnack nous ont fait suffisamment connaître en France. C'est un Christ d'ordre tout spirituel, tout moral et tout humain, sans aucune

prétention, non seulement à la divinité, mais à n'importe quel caractère proprement surnaturel, à n'importe quel pouvoir miraculeux. Sa conscience n'a été que la conscience d'un homme, mais d'un homme qui a atteint l'idéal moral et religieux dont vivra toujours l'humanité. Il ne s'est reconnu d'autre mission que celle de révéler cet idéal, en prêchant le culte en esprit et en vérité, en identifiant la religion et la morale, en manifestant cette vérité fondamentale que le rapport établi par ce culte entre l'homme et Dieu est un rapport de filiation : regarder Dieu comme son Père, se conduire à son égard comme un fils, voilà à quoi se réduit l'Evangile authentique. Si c'est M. Harnack surtout qui a insisté sur l'importance hors de pair de ce dernier point, s'il en a fait d'une manière plus exclusive le fond de la conscience personnelle de Jésus, les critiques libéraux l'avaient déjà indiqué. Cependant, ces mêmes critiques admettent que, si le Sauveur ne s'est pas dit, ne s'est pas cru Fils de Dieu dans le sens consacré par le dogme ecclésiastique de l'Incarnation, il s'est cru et dit tel en un sens qui ne convient qu'à lui, en un sens supérieur et unique. Mais ce sens est déterminé, à leurs yeux par le caractère même de la mission qu'il a eu la conviction d'avoir reçue de Dieu ; et cette mission se définissait pour lui comme je viens de le marquer. Sans doute, il s'est déclaré le Messie, payant en cela, comme tout homme, son tribut au passé de son peuple et au milieu où il a vécu ; enveloppant des formes religieuses imparfaites de son temps la vérité profonde et résistante d'une doctrine destinée à leur survivre. Mais si, à travers cette enveloppe caduque, on pénètre jusqu'au fond de sa pensée, on verra qu'il n'a voulu être ni un Messie temporel et nationaliste, ni un thaumaturge, ni un personnage revêtu de privilèges surnaturels ou destiné à une gloire surhumaine : il n'a voulu être, comme Messie, que le prédicateur de la religion universelle et définitive ; et par cette prédication, le fondateur du véritable royaume de Dieu sur la terre, le Sauveur et le consolateur des âmes qu'il a délivrées du péché par le sentiment de la confiance filiale envers le Dieu-Père, le révélateur du vrai principe de la vie morale, qui est l'amour, et l'obéissance à la loi de conscience, le sacrifice à l'idéal moral dans l'amour.

C'est, d'ailleurs, au cours de son existence ici-bas dans la pauvreté et l'humilité qu'il a cru remplir cette mission supérieure ; c'est bien sur la terre et pour de très longues années, pour une série indéfinie de siècles qu'il a fondé le royaume spirituel; il n'a ni prévu, ni prédit la fin prochaine du monde, pas plus qu'une manifestation apocalyptique dont il serait le héros ; c'est le triomphe de la vérité prêchée par lui qu'il a annoncé et que peut-être il a cru prochain. C'est de cette même vérité qu'il a été la victime : la liberté de son apostolat, l'affirmation de sa mission messianique mal comprise ayant suscité contre lui les oppositions et les haines des partis que ses vives critiques avaient blessés, des autorités religieuses juives qui se jugèrent menacées par une doctrine contraire à l'orthodoxie étroite et formaliste dont elles étaient les gardiennes.

Je n'ai pas à établir, pour le moment, que cette représentation du Christ n'est point conforme à la réalité de l'histoire ; j'ai seulement à constater qu'elle ne s'accorde pas avec celle de l'école à laquelle le modernisme a fourni des recrues. Les deux représentations s'accordent même si peu que, sur les points les plus importants, elles sont le contre-pied l'une de l'autre. Pour l'une, Jésus a prêché, sous des formes qui s'accommodaient à la mentalité de son peuple, mais que les intuitions supérieures de sa conscience dépassaient, la substance de la religion définitive et éternelle, de la vraie religion humaine ; pour l'autre, il a partagé, en se contentant de les dépouiller de leur caractère temporel et nationaliste, les croyances, les idées, les espérances illusoires de son temps ; — pour l'une, il a révélé la morale qui gouvernera toujours l'humanité la plus haute, et la seule qui soit capable de la faire monter toujours ; pour l'autre, sa morale est celle d'un moment de crise, elle est exagérée, impraticable, elle ruinerait l'ordre social, si elle était appliquée dans le sens qui lui a été donné par le Maître ; — pour l'une, il s'est dit le Messie présent et a cru que son ministère évangélique fondait le royaume de Dieu ici-bas, qu'il était l'exercice même de sa fonction messianique ; pour l'autre il s'est déclaré le Messie futur et a cru que la prédication de l'Evangile était la simple annonce et la préparation du royaume qu'il viendrait établir plus tard ; — pour

l'une, il a prévu et prédit à son œuvre religieuse des destinées terrestres indéfinies et n'a eu aucune idée d'une catastrophe finale prochaine qui, bouleversant l'ordre actuel des choses, viendrait clore l'évolution de l'humanité ; pour l'autre, cette prévision et cette prédiction étaient tellement le fond de sa pensée qu'on dénature son enseignement, quand on l'interprète autrement qu'en fonction de cette vue eschatologique, qui a dominé sa vie et inspiré sa conduite jusqu'à la fin ; — pour l'une, enfin, la conception qu'il avait de sa messianité, et de la filiation divine spéciale qui en était la source, était purement morale et ne le faisait aucunement sortir de l'ordre humain, naturel ; pour l'autre, cette conception ne le faisait pas sortir de l'humanité, mais lui inspirait le rêve d'une future vice-royauté divine et d'une manifestation glorieuse, miraculeuse, au cours de laquelle l'humanité serait jugée et le royaume de Dieu établi. En un mot qui résume tout, pour l'une, Jésus n'est qu'un homme, sans doute, mais c'est l'homme qui s'est le plus approché de cet idéal humain de religion et de sainteté qui domine tous les temps ; pour l'autre, il est un homme de son temps qui a emprunté à son milieu des idées, des espérances qu'il a élevées, spiritualisées, mais sans les dégager du mélange de surnaturel apocalyptique, illusoire, qu'elles contenaient et par lequel il a défini sa mission messianique prochaine.

Je n'insiste pas, Messieurs, sur l'opposition qui éclate entre ces deux Christs, presque aussi inconciliables entre eux qu'ils le sont avec le Christ du dogme. Mais ce qu'il est très important de remarquer, c'est que, pour découvrir le sien dans les documents, chaque école fait subir à ces documents un traitement critique et exégétique très différent. L'école du Messie présent, moral et humanitaire considère comme les joyaux de l'Evangile, l'écho le plus direct, le plus pur de la parole de Jésus, les textes qui le présentent lui-même comme le prédicateur de la religion spirituelle, le consolateur, l'évangéliste du pardon divin par la foi et la confiance ; et ceux qui présentent le royaume de Dieu comme intérieur, comme le renouvellement de l'âme par la pénitence, le renoncement, la vie de charité, l'esprit filial envers Dieu, par conséquent, comme pré-

sent, se fondant sur la terre, appelé à s'y développer lentement ainsi qu'une semence, à y lutter contre le démon et les passions. Elle accepte comme authentiques beaucoup des revendications faites par le Sauveur de pouvoirs, comme celui de remettre les péchés, de modifier les lois mosaïques, même de juger souverainement les hommes, mais en les interprétant, non de sa personne, du principe moral supérieur qu'il révélait ; c'est de la même manière qu'elle explique les exigences inouïes du Christ quand il demande, pour lui-même, le sacrifice absolu et le renoncement total. Quant aux textes relatifs à une prodigieuse manifestation du Messie, marquant la fin des choses présentes et l'inauguration du Royaume de Dieu dans le ciel, sous sa forme définitive, elle les range parmi les moins dignes de confiance de tous ceux que les Evangiles nous ont gardés ; elle les considère comme interpolés par l'adjonction de parties d'apocalypses juives, tout au moins comme influencés, dans leur rédaction dernière, par les idées du milieu de la première prédication apostolique, idées partagées plus ou moins par les apôtres et les disciples eux-mêmes. Dans ce qu'elle en regarde comme primitif, Jésus se serait borné à annoncer le triomphe de la cause sublime à laquelle il avait voué sa vie ; on peut seulement admettre que, sûr comme il l'était de la vérité de cette cause, il crut sa victoire plus prochaine, plus définitive aussi, qu'elle ne devait l'être.

Tout autre est le triage de l'école eschatologique. Elle accorde le premier rang, parmi les textes appartenant à l'enseignement de Jésus, précisément à ceux qui annoncent la Parousie imminente, à ce qu'elle prétend, du Messie, le jugement, la fin du monde terrestre. Elle tient pour remaniées les principales paraboles du Royaume de Dieu, pour tendancieux et forcés les traits qui y accentuent le caractère présent, les destinées de ce royaume ici-bas. Elle explique les passages sur le royaume intérieur et son établissement dans l'âme par les dispositions morales, d'une simple préparation, d'une condition préalable à l'entrée dans le royaume prochain. Beaucoup plus radicale dans sa critique, surtout en la personne du Loisy des *Evangiles synoptiques*, elle conteste l'authenticité d'un grand nombre des affirmations de Filiation divine et des revendica-

tions de droits, de pouvoirs, formulées par le Sauveur, parce qu'elle se rend compte de l'impossibilité qu'il y a à les interpréter en un sens purement moral et humain : c'est le cas du fameux texte de S. Matthieu et de S. Luc, sur le Père qui seul connaît le Fils et n'est connu que du Fils, texte si apprécié de M. Harnack, et d'un certain nombre d'autres, par exemple de ceux qui représentent Jésus exerçant lui-même la suprême judicature sur les vivants et les morts, et de la déclaration faite à Caïphe, le critique français étant parvenu peu à peu à se convaincre que le procès devant le Sanhédrin n'a pas eu lieu.

Je ne puis, Messieurs, que signaler les dissidences principales entre les deux camps qui se partagent aujourd'hui les critiques. Mais qui ne voit que ces dissidences enlèvent à l'un et à l'autre des partis le droit de parler au nom de l'histoire, d'imposer ses vues comme consacrées par le verdict de la science? S'il y a place, dans la critique la plus sûre de ses méthodes, la plus rigoureuse en ses procédés, pour deux Christs aussi contradictoires que ceux dont je viens d'esquisser les traits, pourquoi n'y aurait-il aucune place pour un troisième, qui serait celui de la tradition et de la foi? C'est ce que demandent les critiques et les exégètes catholiques et protestants orthodoxes ; ils affirment, sur les meilleures preuves, que le Jésus du dogme ressort, au moins en ses lignes essentielles, des textes et des documents, si ces textes et ces documents sont étudiés sans *à priori*, d'après les seules lois qui déterminent la valeur historique des témoignages.

On essaiera peut-être de nous dire ici, et c'est ce que l'on écrit ou ce que l'on insinue dans des manuels à prétentions plus ou moins scientifiques, que, si la critique n'est point encore parvenue à s'imposer dans la partie positive et constructive de son œuvre, qui est la plus difficile, elle s'impose dans sa partie négative, sur laquelle tous les esprits indépendants sont d'accord ; et que cette partie négative consiste précisément dans la démonstration que l'Homme-Dieu de la foi n'est pas le Christ de l'histoire. Mais on oublie d'abord qu'il y a des savants catholiques et protestants de la plus grande valeur qui s'élèvent contre cette négation, qui en contestent la légitimité du point de vue critique et exégétique ; et que leur

fidélité à la foi n'est pas plus un motif sérieux de les exclure de la science que l'incrédulité avérée des libéraux et des rationalistes n'autorise à les récuser comme savants, dans une cause où la croyance est en jeu. De plus, on méconnaît, par une pareille distinction, le caractère particulier des démonstrations historiques : elles ne peuvent pas être seulement négatives, elles ne réfutent que ce qu'elles remplacent. Comment saurait-on, de par la critique scientifique, que le Christ de la foi n'est pas celui de l'histoire, si l'on ne sait pas positivement, de par la même critique, ce qu'a été le Christ de l'histoire; s'il est permis, de par la critique, de considérer comme le Christ de l'histoire, des personnages différents et même opposés? Comment prétendrait-on imposer le fait que Jésus ne s'est pas dit le Fils de Dieu par nature, si son affirmation par rapport à lui-même demeure problématique, incertaine, contestable?

Mais ce qu'on a le droit, surtout, d'opposer à la prétention que je combats, ce sont les partis-pris évidents de la critique incroyante. Car la critique n'est pas seulement divisée ; ses diverses écoles constatent, et ne cessent de se reprocher les unes aux autres l'arbitraire et les partis-pris dont elles font preuve dans leur détermination de l'authenticité et du sens des textes. Si nous, catholiques, nous étions seuls à leur adresser ce reproche, on nous répondrait que nous avons nous-mêmes notre parti-pris de foi ; mais ce sont des hommes sans aucune foi dogmatique qui se l'adressent les uns aux autres, et qui le justifient. Sous ce rapport, l'école eschatologique, et M. Loisy en particulier, ont porté à l'école libérale classique des coups dont elle aura quelque peine à se relever. Ils ont établi aisément que le Christ de cette école puissante et respectée n'est pas autre chose, au fond, qu'un protestant libéral avant la lettre, dix-neuf siècles avant la lettre ; — ce qui ne peut manquer de passer pour un phénomène difficilement explicable, et même pour un phénomène surnaturel contraire à toutes les lois de l'évolution naturelle de l'humanité. Ils ont montré que ce Christ ne ressort des Evangiles que moyennant un choix entre les textes, choix très insuffisamment justifié du pur point de vue critique, parfois même arbitraire et tendancieux ; et moyennant une interprétation des textes

conservés comme authentiques qui manifeste un parti-pris indéniable, contraire qu'elle est aux données les plus certaines de l'histoire, à la mentalité du milieu, aux idées religieuses courantes. — Naturellement, l'école ainsi attaquée s'est retournée contre ses adversaires, et il ne lui a pas été difficile de découvrir dans leurs procédés des vices analogues à ceux qu'on avait découverts dans les siens. — Elle a signalé le caractère radical d'une critique qui, pour réduire le Christ de l'histoire à la mesure d'un homme de son temps, ne craint pas de pratiquer dans les documents des coupes sombres, hardies, mais aventureuses ; de rejeter comme apocryphes ou remaniés des textes admis de tous ou de presque tous les auteurs ; de contester, au nom d'une théorie littéraire discutable, l'authenticité des paraboles tenues jusque-là pour la part la plus originale de l'enseignement du Maître ; de refuser au Maître lui-même, en dépit de passages nombreux et de très haute valeur, toute prévision d'avenir pour son œuvre sur la terre. — Elle a fait ressortir la continuelle équivoque d'une exégèse qui, à travers tout l'Evangile et pour le plier au système du Messie futur, traduit le présent par le futur dans les déclarations messianiques les plus claires, comme dans les assurances les plus formelles de la réalisation actuelle du royaume : interprète d'une préparation ce qui est donné comme condition d'entrée immédiate en ce même royaume, d'une promesse ce qui est dit d'une possession commencée ; et, pour échapper à la force des textes, se voit contrainte d'avouer que parfois Jésus a parlé de son ministère et de sa mission comme d'une sorte d'anticipation du royaume, tellement il le concevait prochain et même imminent. — Enfin, elle a montré sur quelle base étroite et fragile repose tout le système de l'école eschatologique, puisque ce système croule tout entier si le Sauveur n'a pas confondu l'établissement du Royaume de Dieu avec le jugement final et la Parousie, et s'il n'a pas prédit ce jugement, cette Parousie comme très prochains ; et puisque les paroles qui sont susceptibles de recevoir une pareille signification sont rares dans l'Evangile, obscures et énigmatiques dans leur sens, beaucoup d'autres paroles très claires présentant un sens tout opposé. D'abord, les paroles dont il s'agit

sont rares. Trois ou quatre textes seulement sont ou semblent être favorables aux vues des partisans du Messie eschatologique. Or, il est vraiment abusif d'interpréter tout l'enseignement de Jésus en fonction de trois ou quatre textes et de prétendre imposer cette interprétation comme le dernier mot de la critique et de l'exégèse. Ici l'abus est d'autant plus flagrant que ces textes si rares sont obscurs. Ils ne prennent le sens précis qui leur est attribué que si on les explique par rapport au grand discours sur la ruine de Jérusalem et l'apparition glorieuse du Fils de l'homme en vue du jugement dernier. Mais j'ai déjà dit que ce discours est l'objet de toutes les défiances de l'ancienne école libérale, au moins sous la forme et en la teneur qui lui sont données en nos Evangiles. Elle se croit donc en droit d'accuser l'école adverse de subordonner à un passage d'authenticité contestée la critique et l'exégèse de tout l'Evangile. Enfin, nombreuses et claires sont les paroles du Maître qui le montrent conscient des longues destinées de son œuvre ici-bas, des luttes et des épreuves qu'elle aura à subir ; il annonce que l'Evangile sera prêché à toutes les nations ; que ses apôtres devront comparaître devant les tribunaux de la synagogue, des gouverneurs et des rois ; il compare le développement du royaume de Dieu au grain de blé jeté en terre et qui y croît lentement, à la graine de sénevé qui devient peu à peu un grand arbre, au champ ensemencé qui se couvre, à la longue, d'épis, mélangés à l'ivraie, jusqu'au jour de la moisson ; ce qui suppose que la doctrine apportée par lui doit faire progressivement et sans secousse son chemin dans les cœurs ; il avertit souvent ses disciples de ne point s'étonner des retards que pourra subir le jugement et donne à penser que ces retards se prolongeront jusqu'à mettre à l'épreuve la foi et la patience de ceux qui auront cru en lui. De telles prédictions, de telles déclarations sont inconciliables avec la prévision d'une manifestation finale prochaine ; et il est arbitraire de les rejeter comme étrangères à l'enseignement personnel du Sauveur, pour attribuer exclusivement cette origine à des paroles d'inspiration apparemment contraire, mais en petit nombre et de sens discuté.

Cette critique de la théorie de l'école eschatologique est très

forte et met en pleine lumière les violents partis-pris qu'elle suppose. Sans doute, c'est à tort que, pour la pousser à fond, beaucoup de ses adversaires libéraux nient l'authenticité au moins intégrale du grand discours sur la ruine de Jérusalem et le dernier jugement. Mais il n'est pas nécessaire que ce discours ait été transformé ou tendancieusement retouché, par la tradition ou par les évangélistes, pour qu'on ait le droit de refuser d'y voir un fondement suffisant au système de J. Weiss et de M. Loisy ; même en y ajoutant les deux ou trois autres textes que l'on y rattache. Car il est vrai, d'abord, que ces deux ou trois autres textes ne prennent un sens assez nettement favorable à ce système que si on les explique par ce passage plus long et plus formel. De plus et surtout, la grande question est de savoir si le célèbre passage affirme formellement et clairement, la proximité de l'avènement glorieux du Christ et de la fin du monde présent. Or, c'est ce qui n'est nullement établi. Personne ne conteste que Jésus n'y présente dans la même perspective deux événements : la destruction de la ville sainte et le jugement universel ; ni que, après les avoir décrits l'un à la suite de l'autre et même en mêlant des traits qui conviennent tantôt à l'un tantôt à l'autre, il ne conclue par la parole : « Je vous le dis, en vérité, cette génération ne passera pas avant que toutes ces choses n'arrivent. » Mais cela ne veut pas dire que, dans sa pensée, les deux événements soient également prochains. C'est une prophétie qu'il fait, et le siège de Jérusalem par Titus a accompli la prophétie avec une précision merveilleuse. Il suffit que Jésus, — à la manière des prophètes de l'Ancien Testament qui annonçaient la délivrance messianique à travers les délivrances partielles d'Israël, parce qu'elles en étaient à leurs yeux, la figure, le gage et comme l'anticipation, — ait vu dans la ruine de Jérusalem la figure, la garantie, l'anticipation de la catastrophe suprême et du jugement définitif des hommes, pour qu'il ait pu parler comme il a parlé. « On peut croire, écrit l'un des exégètes catholiques qui a le mieux étudié et le plus sagement résolu cette difficulté, que la venue du Fils de l'homme, ou du royaume annoncée pour la fin de la génération contemporaine, se confond dans la pensée de Jésus, avec la grande catastrophe qui,

moins de quarante ans après, en l'an 70, bouleversa si profondément la Judée. C'est cet événement que paraissent viser plus directement ses paroles. Le Sauveur y associe l'idée du royaume des cieux, parce que, d'une part, toute sa conduite le montre, il voulait laisser ses disciples sous l'impression de la proximité de ce royaume, dont il était venu éveiller si fortement l'espérance et dont la préoccupation devait faire la force de l'Eglise chrétienne, à son berceau et toujours ; d'autre part, parce qu'en réalité la catastrophe juive, avec l'effondrement du temple et la ruine de la ville sainte, marquait bien la fin de l'ancien ordre de choses religieux, l'inauguration pleine du règne social de l'Eglise, et que cette révolution même était le symbole expressif, en même temps que le gage anticipé, de la catastrophe suprême qui doit signaler la fin du monde et amener le règne définitif de Dieu (1). » Au reste, le discours présenterait-il, du fait que les deux événements y sont mêlés, des difficultés dont la pleine solution serait encore à trouver, que l'on ne pourrait pas légitimement lui donner la signification d'une prédiction formelle et incontestable de la proximité du jugement final. Bien moins encore est-il conforme à la saine critique de fonder sur ce qui ne serait, en tout cas, qu'une objection, tout un système sur le vrai Christ de l'histoire.

Donc, Messieurs, ni l'un ni l'autre des deux Christs principaux de la critique contemporaine incroyante ne s'imposent comme historiques. Et pas davantage ne s'impose, à ce titre, la négation de la vérité du Christ de la foi. Si j'en avais le temps il me serait facile de montrer tout ce que cette négation elle-même implique d'arbitraire et de parti-pris dans le triage et l'exégèse des textes. Ces partis-pris, les deux écoles dont je viens de parler ne les relèvent pas, pour cette bonne raison qu'ils leur sont communs. Cependant, et je l'ai fait observer en passant, à propos de plusieurs passages très importants, elles se disputent entre elles sur le moyen de se débarrasser d'enseignements qui les gênent. Assez souvent, l'une tient ces passages pour authentiques, mais elle assure qu'ils n'ont pas

(1) M. Lepin, *Les théories de M. Loisy*, pp. 297-298. — Cf. pour plus ample discussion, du même auteur : *Jésus Messie et Fils de Dieu*, 2e édit. pp. 403-413.



le sens qui leur est attribué par la dogmatique orthodoxe; tandis que l'autre, au moins par quelques-uns de ses représentants, par exemple, par M. Loisy, les interprète à peu près dans le sens de cette dogmatique, mais refuse d'admettre leur authenticité. Comment croire que des exclusions fondées sur des raisons aussi contradictoires soient le jugement décisif de la science? L'inauthenticité n'est donc pas sûre, puisque beaucoup la combattent ; l'exégèse n'est donc pas certaine, puisque d'autres la contestent. Et quand on pense que ces divisions se produisent à propos de textes comme la parabole des vignerons homicides, la parole sur le Père qui seul connaît le Fils et n'est connu que du Fils, la peinture du jugement dernier en S. Mathieu (1) où la sentence de salut ou de damnation est prononcée par le Fils de l'homme, et en son nom, la déclaration relative au pouvoir de pardonner les péchés, la réponse à Caïphe devant le Sanhédrin, et la condamnation pour crime de blasphème qui s'ensuit ; — c'est-à-dire sur un certain nombre des enseignements de Jésus les plus formels en faveur de sa Filiation divine naturelle et de son égalité de droits et de puissance avec son Père ; — comment ne pas conclure que la situation de la critique catholique et protestante orthodoxe demeure très forte, puisque, pour l'ébranler, on est contraint de recourir à des arguments qui s'entre-détruisent?

Le Christ de la foi n'est, par conséquent, pas encore banni de l'histoire. Il l'est si peu qu'on s'entend moins que jamais, non seulement sur le Christ qui serait le vrai Christ historique, mais sur les moyens d'évincer définitivement le Christ de la foi, sur les motifs que l'on prétend avoir de le tenir pour une déformation du Christ historique. Les divisions et les contradictions ne sont pas la marque de la vérité. Que la critique opposée à la foi commence donc à les faire cesser parmi ses partisans, et en ce qu'ils affirment, et en ce qu'ils nient, sinon elles fonderont toujours une fin de non-recevoir valable à opposer à ces négations comme à ces affirmations.

Cette première fin de non-recevoir, je me suis laissé entraîner à la développer plus que je n'en avais eu le dessein, parce

(1) xxv, 31-45

qu'elle est considérable et propre à faire impression sur tout esprit droit et loyal. Je serai donc forcé de présenter plus hâtivement la seconde, bien qu'elle soit tout aussi forte et de portée plus positive : elle est tirée de la première prédication apostolique et du fait chrétien primitif.

II. Si les critiques modernistes, et tout spécialement M. Loisy, refusent de reconnaître pour le Christ de l'histoire le Christ de la foi, ce n'est pas qu'ils ne découvrent dans les Evangiles, — même à s'en tenir aux trois premiers, — les éléments essentiels de la doctrine de foi sur le Christ ; c'est qu'ils les découvrent seulement en des passages dépourvus, à leur jugement, d'authenticité, ou tout au moins retravaillés, tendancieusement remaniés. De la sorte, les Evangiles seraient moins la reproduction de l'enseignement de Jésus sur lui-même, que l'expression de ce qu'était Jésus pour la foi chrétienne au moment où ils furent composés ; et déjà, à ce moment, le travail de transformation, de « sublimation » qu'ils attribuent à la foi s'était opéré. Ils méconnaissent par là deux faits d'une importance capitale ; dont le premier est que la date de composition assignée aujourd'hui aux trois premiers Evangiles par le plus grand nombre des critiques, et qui va de 70 ou même d'avant 70 pour S. Marc, à 75-80 pour S. Matthieu, et à 70-90 pour S. Luc, — je parle des critiques libéraux et on peut établir que beaucoup d'entre eux retardent trop la date de S. Matthieu et de S. Luc, — ne laisse pas le temps nécessaire pour la déformation et les remaniements multiples exigés par leur système ; — dont le second, qui confirme le premier, est la dépendance étroite de nos relations évangéliques par rapport à la prédication apostolique. Cette dépendance est reconnue, pour S. Marc, par nombre d'auteurs non orthodoxes, qui voient dans son récit la rédaction de la catéchèse de S. Pierre ; pour S. Matthieu, et surtout en ce qui concerne les discours, par tous ceux qui retrouvent dans son œuvre la reproduction des Λόγια Ἰησοῦ ou Discours de Jésus attribués par toute la tradition à l'apôtre S. Matthieu ; pour S. Luc, par ceux qui regardaient son Evangile comme se rattachant de près à la prédication de S. Paul, ou à plus forte raison, soutiennent, comme M. Harnack, qu'il fut le disciple et

le compagnon de l'apôtre. Une pareille dépendance est tout ce qu'on peut imaginer de plus contraire à l'hypothèse d'une sublimation progressive du Jésus de l'histoire : les apôtres, dont la bonne foi n'est pas contestable, ayant rapporté ce qu'ils avaient vu et entendu ; et un assez grand nombre de ceux qui avaient entendu directement leur témoignage survivant encore au moment où les écrits de nos évangiles se répandirent dans les églises, donc pouvant contrôler, d'après leurs souvenirs, l'exactitude de ces écrits.

Mais nous aurions encore un droit plus rigoureux à revendiquer notre Christ pour historique s'il nous était possible de remonter plus haut que l'époque de la composition des Evangiles, si nous avions de la prédication apostolique primitive des échos directs et fidèles, et si ces échos, s'accordant avec les Evangiles eux-mêmes, nous donnaient de Jésus substantiellement la même idée. Or, nous pouvons par le livre des Actes des Apôtres, remonter, en effet, jusqu'aux tout premiers jours de l'évangélisation et entendre le premier témoignage rendu au Sauveur par ses apôtres. Sans doute, les Actes sont du même auteur que le troisième Evangile, et à peu près de la même époque. Mais leur valeur historique, si l'on excepte les faits miraculeux, toujours bannis de l'histoire en vertu de l'*à priori* que je signalais, est acceptée, sur certains points, par presque tous les critiques, sur d'autres plus considérables, par un grand nombre d'entre eux. L'authenticité du « Journal de voyage » de S. Paul rallie la plupart des suffrages ; beaucoup sont favorables à celle du tableau de l'Eglise naissante, des divers épisodes de la première diffusion de l'Evangile et des premières persécutions, même à celle des discours qui résument les prédications de S. Pierre, de S. Etienne, de S. Paul. Ils font remarquer que ces discours présentent tous les caractères d'un enseignement de début, très simple et très élémentaire, que leur doctrine est très primitive, qu'ils répondent bien aux circonstances et aux milieux du commencement de l'évangélisation. Les critiques plus radicaux qui refusent d'y voir la reproduction, en substance, de la parole de leurs auteurs, ne manquent pas d'en faire usage, toutes les fois qu'ils croient y trouver un moyen d'opposer à l'enseignement

originel des apôtres sur Jésus l'enseignement déclaré par eux différent, transformé, des Evangiles ; rendant ainsi, quoi qu'ils en aient, hommage à la sûreté des informations et à l'autorité des sources de l'écrivain. D'ailleurs, les catholiques n'ont laissé sans réponse aucune des objections présentées contre les discours des Actes, et, tout récemment mon éminent collègue, M. le chanoine Jacquier, dans son troisième volume (1) de l'*Histoire des livres du Nouveau Testament*, les a discutées et réfutées avec une science et une précision auxquelles des adversaires même ont rendu justice. Nous avons donc le droit de considérer ces entretiens apostoliques comme des comptes rendus très abrégés, mais fidèles en leur fond doctrinal, de ce que prêchèrent les témoins du Christ à Jérusalem et dans les villes où le livre des Actes les fait parler.

Car c'est comme témoins qu'ils parlent. Ils ne font point de théories et n'exposent pas une philosophie religieuse ; ils racontent des faits, ils redisent ce « qu'ils ont vu et entendu », comme le déclare S. Pierre devant le Sanhédrin (2). Ce n'est pas seulement de la résurrection du Maître qu'ils rendent ainsi témoignage, c'est de son ministère, de ses miracles, de son enseignement. Leur prédication n'est qu'un tableau rapide de sa vie, qui contient déjà, on l'a remarqué, une sorte d'embryon de nos Evangiles synoptiques.

Or, le Christ qu'ils nous représentent est bien déjà le Christ de la foi ; ce n'est nullement le Christ de la critique moderniste.

Sans doute, ce dont ils veulent convaincre leurs auditeurs, c'est que Jésus est le Messie prédit par les prophètes. Tel est le but direct et formel de leur prédication. La qualité de Fils de Dieu est affirmée beaucoup plus rarement, et ils n'insistent pas sur le caractère de cette filiation. Il n'en pouvait être autrement, puisque presque tous les discours des Actes, au moins ceux qui contiennent un exposé général de doctrine, sont adressés à des Juifs, ou, devant des Juifs convertis, à des prosélytes, comme le centurion Corneille. Mais, pour ame-

(1) Paris, Lecoffre 1908.
(2) Act. IV, 20.

ner des Juifs à la foi, on ne pouvait songer à présenter directement le Sauveur comme Fils de Dieu par nature et Dieu comme son Père. Le monothéisme d'Israël était strict et très ombrageux ; pareille doctrine n'aurait pu que le révolter. Au contraire, l'espérance messianique était ancienne et profonde ; elle avait pénétré même dans le peuple. Il était donc naturel et nécessaire de commencer par prêcher en Jésus le Messie ; on unissait par là au passé religieux d'Israël l'enseignement nouveau qui en était le couronnement. Du reste, on continuait le Maître qui s'était affirmé le Messie plus souvent, plus formellement qu'il ne s'était dit le Fils de Dieu.

Mais le Messie des discours des Actes est le Messie présent ; il s'oppose, par ce premier caractère au Christ du modernisme. Je n'ai pas à le démontrer, tous les critiques en conviennent et, pour s'en convaincre, il suffit de la lecture la plus superficielle d'un seul de ces discours.

M. Loïsy, qui le reconnaît, voit là une première déformation du Christ de l'histoire, et il l'explique par l'influence de la foi des apôtres en la résurrection. Explication inacceptable, la foi en la résurrection, — que le critique aurait d'abord à expliquer elle-même, puisqu'il nie le caractère historique et la réalité matérielle du fait, pour tout réduire à des visions, — n'ayant pas pu transformer, dans la conscience et dans les souvenirs très récents des disciples, toute la vie, tout l'enseignement de leur Maître, — et surtout, n'ayant pas pu transformer cette vie et cet enseignement, pour tout un groupe, de la même manière, en sorte que le groupe entier fût d'accord sur cette transformation. Si le Maître ne s'était dit que le Messie futur, le Messie de la manifestation prodigieuse marquée par le jugement et la fin du monde, comment les disciples auraient-ils pu changer cette messianité de l'avenir en messianité actuelle, et opérer ce changement de bonne foi, et s'entendre pour une pareille substitution, non seulement entre eux, mais avec tous ceux qui avaient plus ou moins régulièrement suivi et entendu Jésus? La résurrection n'était pas, ne pouvait pas être à leurs yeux la triomphante Parousie attendue et annoncée ; aucune confusion n'était possible entre l'une et l'autre, tellement que cette Parousie continuait d'être

annoncée et attendue par eux (1). Ils ne pouvaient donc pas voir, dans la résurrection qui déjà avait eu lieu, l'intronisation messianique du Sauveur, si le Sauveur lui-même n'avait prédit cette intronisation que pour l'heure du jugement dernier. D'ailleurs, ce n'est pas seulement depuis sa résurrection que Jésus est le Messie, dans la pensée des apôtres; il l'était déjà au cours de son ministère, puisque S. Pierre, après avoir rappelé les miracles par lesquels Dieu avait autorisé sa mission, déclare qu'il ne pouvait pas être abandonné à la corruption du tombeau, David ayant annoncé que le Messie ressusciterait (2); et puisque, avec plus de clarté encore, il assure, devant Corneille, que Dieu a oint Jésus de Nazareth du Saint-Esprit et de puissance, comme devait l'être le Messie qui prenait son nom de cette onction, pour l'accomplissement de ce même ministère (3). — Si, en quelques textes un rapport paraît établi entre la messianité et la résurrection, ces textes s'expliquent, non du premier établissement du Christ en sa qualité de Messie, mais de son entrée dans un état nouveau et glorieux, succédant à ses humiliations et à ses souffrances, état qui sera manifesté à tous lors du dernier avènemcnt.

Le Messie des discours des Actes n'est pas seulement le Messie présent, c'est le Messie transcendant, c'est un personnage associé intimement à la domination divine et aux droits, aux pouvoirs les plus incommunicables de Dieu. C'est par ce second caractère surtout que le Christ de la première prédication apostolique s'oppose au Christ du modernisme et s'identifie essentiellement au Christ de la foi. Les traits à citer sont trop nombreux, je ne puis faire qu'une allusion rapide aux principaux. Jésus a été l'objet principal des prophéties; c'est à lui qu'elles se rapportent (4). C'est par lui et en son nom que doit être accordée la rémission des péchés, et il « n'y a pas d'autre nom donné aux hommes par lequel nous de-

(1) Act. III, 21 ; XVII, 31.
(2) Act. II, 24 et seqq.
(3) x, 38.
(4) Act. XIII, 29 ; XIII, 27; x, 43; III, 22-24; XXVI, 22-23; XXVI, XXV, 27.

vions être sauvés » (1). Sa résurrection l'a fait asseoir, en son humanité glorifiée, à la droite même de Dieu, accomplissant ainsi la prophétie du Psaume 109 (2) ; et S. Etienne mourant le voit debout à la droite de Dieu (3). C'est lui qui a envoyé le Saint-Esprit (4). Il a été établi par Dieu juge des vivants et des morts (5). Dans tout le livre des Actes, il est appelé « Seigneur », terme que les Israélites de langue grecque réservaient à Dieu lui-même ; et en ce même livre, ce mot désigne tantôt Dieu (6), tantôt Jésus ; parfois même, il est difficile de savoir si c'est à l'un ou à l'autre que le titre s'applique. On l'appelle de ce nom, en parlant de son ministère évangélique et de sa vie d'humilité (7). On le salue d'autres titres qui, dans la plénitude de leur sens, ne peuvent appartenir qu'à Dieu : auteur de la vie ou Prince de la vie (8); Sauveur (9). Le Saint-Esprit, qui est dit : « L'Esprit du Seigneur » (10), est dit aussi : « L'Esprit de Jésus » (11). Si Dieu choisit qui il veut, et a choisi Israël (12), Jésus choisit comme lui, c'est lui qui a choisi les apôtres pour annoncer l'Evangile (13), et S. Paul pour la même mission (14). Si la grâce est attribuée à Dieu, si elle est dite « la grâce de Dieu » (15), elle est dite aussi « la grâce du Seigneur Jésus » (16). La prédication de l'Evangile que l'on nomme en certains passages « la parole de Dieu » (17), est dite également « la parole du Seigneur » (18). Il en est de même

(1) Act. IV, 10 ; cf. V, 29-32.
(2) Act. II, 34-36.
(3) Act, VII, 55-57.
(4) Act. II, 33.
(5) Act. X, 42.
(6) II, 20 ; III, 20 ; IV, 29 sc.
(7) I, 21-22 ; X, 36.
(8) III, 14-15.
(9) V, 30-31 ; XIII, 23.
(10) V, 9.
(11) XVI, 17.
(12) XIII, 17.
(13) Act. I, 2.
(14) XXVI, 17.
(15) XIII, 43 ; XIV, 25 ; XV, 40 etc.
(16) XV, 11.
(17) VI, 7 ; VIII, 14 ; XIII, 6 et 7.
(18) VIII, 25 ; XIII, 49 ; XV, 36 ; XIX, 10-20.

de « la voie », de « la volonté » entendues dans le sens surnaturel et absolu de voie du salut, de volonté suprême qui dirige tout et à laquelle nous devons nous soumettre sans réserve (1). De même encore, on est dit tantôt « se convertir à Dieu » (2) et « se convertir au Seigneur » (3).

Mais ce n'est pas seulement dans leurs discours que les apôtres du livre des Actes rendent hommage à leur Maître, comme à quelqu'un qui est l'associé de Dieu, qui participe à ses titres, à ses droits, à ses pouvoirs ; c'est par leur attitude, leurs actes, le caractère des relations qu'ils ont avec lui. Tout dépasse, là aussi, l'idée d'un Messie simple envoyé humain de Dieu, pour atteindre l'idée d'un Etre divin. Si telle n'était pas leur foi, ils se rendraient coupables de blasphème et de lèse-majesté divine. Saint Etienne ne le voit pas seulement debout à la droite de Dieu, mais il lui rend des hommages suprêmes ; il le prie ; il lui demande, comme Jésus l'avait demandé à son Père, de ne pas imputer à ses bourreaux leur péché ; et, toujours comme Jésus l'avait fait à l'égard de son Père, il remet son âme entre ses mains (4). Les chrétiens sont ceux « qui invoquent le nom de Jésus » (5), ceux qui « croient au Seigneur Jésus » (6). Ils sont baptisés « en invoquant son nom » (7). Les apôtres se réjouissent « parce qu'ils avaient été jugés dignes de subir des outrages pour le nom de Jésus » (8) ; ils « exposent leur vie pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (9). S. Paul doit « souffrir pour ce nom » (10), il se déclare « prêt, non seulement à être lié, mais encore à mourir à Jérusalem pour le nom du Seigneur Jésus » (11). C'est le nom de Jésus qu'ils prêchent : S. Paul est choisi pour

(1) xviii, 25 ; xxi, 14.
(2) xxvi, 20.
(3) ix, 35 ; xi, 21.
(4) vii, 56 seqq.
(5) ix, 14 et 21.
(6) xvi, 31 ; xx, 19.
(7) xxii, 16.
(8) v, 41.
(9) xv, 26.
(10) ix, 16.
(11) xxi, 13.

« porter ce nom devant les nations, les rois et les fils d'Israël ». (1) Ailleurs, ils sont dits « enseigner » ou « parler » (2) au nom de Jésus. C'est en ce nom aussi qu'ils confèrent le baptême « pour le pardon des péchés » (3). Enfin, c'est tantôt à Jésus lui-même qu'ils attribuent les miracles opérés par eux : « Enée, Jésus-Christ te guérit, lève-toi, » dit S. Pierre au paralytique de Lydda (4) ; tantôt en son nom qu'ils agissent ou commandent en les opérant (5) ; tantôt à la vertu de son nom, à la foi en son nom qu'ils les rapportent (6). Cet usage de la formule « le nom de Jésus », dans les Actes, est d'autant plus significatif que les choses au sujet desquelles elle est employée sembleraient naturellement appeler le nom de Dieu. Comment, s'ils ne croyaient pas Jésus participant à la divinité, les apôtres pouvaient-ils faire en son nom tout ce que leur ministère religieux les obligeait à faire, tout ce que ce ministère contenait de plus surhumain et de plus surnaturel? La remarque est d'autant plus juste que cette formule « le nom de Jahvé » avait chez les Juifs un usage bien connu et bien déterminé : ils résumaient dans ce nom ineffable tout ce que la Révélation leur avait appris sur Dieu ; or, dans les Actes, le *Nom* est toujours celui de Jésus (7).

D'ailleurs, et l'importance de cette réflexion n'échappera à personne, il suffit d'étudier de près les titres donnés au Sauveur, les fonctions qui lui sont assignées, les droits et les pouvoirs divins qui lui sont attribués dans les Actes, pour constater que titres, fonctions, droits rappellent ceux-là mêmes que nos Evangiles lui font revendiquer pour sa personne, en termes analogues. L'Evangile oral et vécu devançait ainsi les Evangiles écrits, et il leur sert aujourd'hui de contre-épreuve.

Voilà donc le fait : le Christ de la première prédication

(1) Act. IX, 15 ; Cf. VIII, 12.
(2) V, 28 et 40 ; Cf. IV, 17.
(3) II, 38 ; XXII, 16 ; X, 48 ; XIX, 5.
(4) IX, 34.
(5) III, 6 ; XVI, 18 ; Cf. XIX, 13-14.
(6) III, 16 ; IV, 10.
(7) V. pour ce fait et pour l'ensemble de ces constatations : Mangenot, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des Apôtres*, Paris, Bloud, 1908.

apostolique, dès le jour de la Pentecôte, le Christ de la foi chrétienne la plus primitive, c'est le Messie, mais c'est le Messie transcendant, partageant les droits et les pouvoirs de Dieu, remplissant des fonctions surnaturelles et divines. Comment ose-t-on soutenir que ce Christ est une création de la foi, transformant et déformant l'histoire? C'est d'abord infliger un démenti aux déclarations des apôtres eux-mêmes qui se donnent pour des témoins, pour de simples rapporteurs de ce qu'ils ont vu et entendu, qui prétendent prêcher la parole du Seigneur, enseigner au nom de Jésus. C'est méconnaître le caractère de leur prédication qui veut être un exposé de faits, de faits réels. C'est oublier qu'ils parlaient trop près des événements pour les dénaturer, en dépit de leurs souvenirs, et en face de ceux-mêmes qui y avaient assisté ou en avaient eu connaissance. — Mais, surtout, c'est rendre impossible l'explication de cette foi, assez forte, assez enthousiaste pour opérer les transformations qu'on lui prête. Si la manifestation historique du Christ a été ce qu'assure M. Loisy, s'il n'a voulu être que le futur Messie du dernier jugement, du jugement prochain et une sorte de vice-roi tout humain de Dieu, comment comprendre que des disciples qui avaient vécu avec lui, reçu l'aveu de ses espérances, aient pu acquérir la conviction qu'il était un personnage divin, déjà assis à la droite de Dieu? C'était là grandir au delà de toutes limites un homme dont la vie n'avait eu aucun éclat, dont la mort avait été cruelle et ignominieuse, dont le rêve ne s'était pas réalisé et tardait de plus en plus à se réaliser. Pourquoi cet acharnement à élever au dessus de tout celui dont on voyait chaque jour plus clairement qu'il s'était trompé, qu'il avait suscité des espérances illusoires? La profonde déception produite par le délai de la Parousie et du jugement sur des esprits simples, comme ceux des disciples, ne pouvait que les détacher du Maître et les irriter contre lui. Les visions de Jésus ressuscité étaient incapables de contre-balancer à elles seules tant de motifs de découragement, tant de preuves de son erreur, surtout si les apparitions n'eurent pas le caractère de réalité matérielle et corporelle qu'on leur refuse. Il y a là tout un ensemble d'impossibilités morales que jamais aucune habileté

de critique ou d'exégèse ne parviendra à faire disparaître, ni même à dissimuler. La foi des apôtres, le fait chrétien originel réclament impérieusement que le Christ de la foi soit le Christ de l'histoire.

Quant à ceux qui nieraient la valeur historique des Actes et l'authenticité des discours qu'ils contiennent, ils gagneraient fort peu de chose à cette négation. Les Epîtres de S. Paul deviendraient alors la première expression certaine de la foi, les premiers témoins du fait chrétien. L'authenticité des principales est incontestable. Or, elles ne sont séparées de la première prédication apostolique que par une période d'à peu près vingt-cinq années. Le Christ qu'elles représentent, c'est le Fils de Dieu préexistant auprès du Père à sa venue en ce monde, jouant un rôle dans la création, participant à la divinité de la manière la plus étroite, au point que les formules doctrinales de l'apôtre vont rejoindre celles de S. Jean dans le quatrième Evangile. Et ce Christ était bien celui de la prédication primitive, qui avait formé la foi, puisqu'il fut reconnu des églises les plus différentes, les plus éloignées, pour le Christ qui leur avait été annoncé. D'ailleurs, les principaux d'entre les apôtres vivaient encore, voyageaient, annonçaient l'Evangile comme aux premiers jours. Comment n'auraient-ils pas protesté si le Jésus des Epîtres pauliniennes ne répondait pas au leur? Moins que tout autre, S. Paul était capable d'imposer aux chrétientés de son temps un Christ différent de celui de la tradition orale apostolique. Il n'avait pas connu le Maître aux jours de sa vie mortelle; il ne l'avait pas entendu; il n'était pas l'un des douze du collège primitif. Pour ce motif, ou sous ce prétexte, son apostolat était sans cesse attaqué par ses adversaires judéo-chrétiens, qui le surveillaient, le faisaient épier partout. Il en était réduit à se défendre, à rappeler sa vocation miraculeuse et l'approbation qu'elle avait reçue à Jérusalem des « grands apôtres », parmi lesquels il nomme saint Pierre, S. Jacques et S. Jean (1). En de pareilles conditions surtout, il est impossible de lui attribuer une transformation du Christ qui aurait été unanimement

(1) *Galat.*, ch. II.

acceptée. Il proteste lui-même contre pareille supposition, puisqu'il assure que, dans ses entrevues avec les membres du Collège apostolique, ce ne fut pas seulement son apostolat qui fut approuvé, mais sa doctrine, et, comme il le dit, l'Evangile qu'il prêchait.

Je termine, Messieurs, et je termine d'un mot, en m'excusant de vous avoir retenus aussi longtemps. Je voudrais que cette conférence vous laissât l'impression que l'histoire ne témoigne pas contre le Christ de notre foi ; que même, si on l'interroge sans parti-pris, elle témoigne définitivement en sa faveur. Pour l'établir, il n'est pas nécessaire d'entrer dans les mille détails de la critique et de l'exégèse des textes ; il suffit de constater qu'aussi loin qu'on puisse remonter dans les origines de la religion chrétienne, enseignée et vécue, — et on peut remonter par les discours et récits des Actes aux origines premières, par les Epîtres de S. Paul à peu de distance de ces commencements, — ce que l'on trouve, c'est, en ses traits essentiels, le Christ de la foi d'aujourd'hui, d'hier, de tous les temps. Cette constatation, bien loin de la ruiner, les progrès de la critique, la rigueur nouvelle de ses méthodes, permettent de la faire maintenant avec une certitude et une précision plus grandes. Or, c'est le bon sens, supérieur à tous les systèmes et dont tous les systèmes sont justiciables, qui, de ce fait, tire la conclusion, conclusion inévitable et nécessaire ; à savoir que le Christ de la foi des origines n'a pu être que le Christ de l'histoire. Ce Christ n'est pas la création de la foi elle-même : le supposer, c'est aller contre les affirmations des témoins de Jésus, qui en appellent à leurs souvenirs et en garantissent la fidélité ; c'est, plus encore, c'est aller contre toutes les lois de la psychologie et de la nature de l'homme. Des disciples ne vont pas, en dépit des déclarations de leur Maître, et alors que rien dans sa vie n'a révélé une puissance surnaturelle, une grandeur surhumaine, croire en lui comme on croit à un être qui participe à la divinité, qui a les mêmes droits et les mêmes pouvoirs que Dieu ; prêcher cette foi au milieu des souffrances et des persécutions, lui demeurer fidèles jusque dans la mort. Une foi pareille ne peut avoir sa cause que dans une manifestation de celui qui en est l'objet, capable de l'ex-

pliquer et de la justifier, c'est-à-dire, dans des affirmations de grandeur divine produites par lui, dans des actes de puissance surnaturelle assez éclatants, asez multipliés pour imposer ces affirmations. Toutes les théories critiques viendront échouer contre ce postulat d'un Christ de l'histoire qui suffise à expliquer la foi, la foi primitive et originelle, en un Christ transcendant et divin, et qui ait pu en paraître la justification. Nier ce postulat, qui, d'ailleurs, n'en est pas un, puisqu'il a pour lui les documents, c'est faire de la foi chrétienne un effet sans cause, une sorte de surnaturel à rebours ; un miracle en contradiction avec toutes les lois morales. Et c'est ce miracle, bien plus difficile à accepter que le surnaturel et les miracles de l'Evangile, qu'on accepte aveuglément pour faire échec au surnaturel chrétien.

J. BOURCHANY.



LA ROME DE PIE X

De son voyage d'Italie
Toute la vie on se souvient.
On en parle toujours, sitôt qu'on en revient.

Oui, mais on s'expose à bavarder sur des formes éternelles de beauté. Il n'importe. Comme l'eau des monts Albains s'épanche irrésistible et joyeuse en d'innombrables fontaines, les cris d'enthousiasme et d'amour jaillissent, à Rome, de toutes les âmes françaises.

Après trente-neuf ans d'occupation piémontaise, Rome demeure-t-elle, en somme, la plus belle des choses? *rerum pulcherrima Roma?* Oui, certes, mais ce n'est point la faute des Piémontais. Ils méritent des éloges pour le zèle — insuffisamment éclairé d'ailleurs, avec lequel ils s'acquittent de leurs doubles fonctions de cicerones et d'aubergistes. Leurs albergos nationales imitées des hôtels suisses, témoignent d'une certaine bonne volonté. Il convient de louer leurs tramways, qui sont assez rapides et qui transportent à bon marché à toutes les extrémités de la ville ou de la banlieue. Et par bonheur, on ne voit pas encore de rail sur la voie Appienne. On comprendrait jusqu'à un certain point, toutes les modifications nécessaires qui ont pour objet la circulation â travers la ville. Nous dirions aux usurpateurs : « Vous essayez de vous faire pardonner votre vol sacrilège, à force de discrétion et de zèle municipal. Soit. Sans oublier que le seul maître de céans s'appelle le Pape, on apprécie le sentiment de pudeur qui inspire votre conduite. »

Mais ce n'est point ainsi que l'entendent les Piémontais. Ils affirment par tous les moyens leur ambition haute qui est de créer de toutes pièces, sur les sept collines, une ville nouvelle, capitale de la jeune Italie, rivale heureuse de la Rome antique et de la Rome chrétienne. Songez donc ! les cochers de Rome déclarent fièrement à leurs clients que la ville compte, à l'heure actuelle, près de 600.000 habitants, un peu moins que Glascow et un peu plus que Marseille. Il y a une via nazionale qui ne déparerait pas certains faubourgs parisiens. Des maisons de rapport s'élèvent de toutes parts, en deçà ou au delà du Tibre, ici s'adossant aux ruines d'un aqueduc, là menaçant le château Saint-Ange, comme un groupe de fantassins puniques qui aurait cerné un cavalier romain. Mais deux monuments surtout, deux monuments d'une modernité intense attirent les regards du voyageur. Une énorme maçonnerie encore entourée d'échafaudages surplombe la délicieuse place de Venise qui n'est déjà qu'un souvenir. Quel cube, Messieurs les Italiens ! Il s'impose à l'attention de tous les amis du Corso qui ont commencé leur promenade par la place du peuple. Sera-t-il beau, vraiment, le bloc énorme consacré à la gloire de Victor-Emmanuel? Je n'en sais rien et j'en doute, mais assurément, ses proportions écrasantes vont fausser toutes les perspectives.

Le nouveau Palais de Justice semble opposer ses façades neuves (oh ! combien !) à la rotonde du château Saint-Ange et à la coupole de Saint-Pierre. Architecture de concours ou d'exposition. Saint-Pierre souffrira-t-il de ce voisinage? L'Italien le plus modernisant et le plus gibelin n'oserait pas soutenir sérieusement une si extravagante proposition. Aussi longtemps que les présentes modes architecturales auront les faveurs du jury et du grand public, il sera difficile de se prononcer sur la véritable fonction esthétique du nouveau Palais de Justice. Mais quand le goût aura changé, une sorte de classement se produira. Ou les lignes du nouveau palais s'adapteront aux horizons de Rome, ajoutant encore s'il est possible, à la majesté de la coupole, et il apparaîtra que les Piémontais auront dépensé leurs millions pour la plus grande gloire des Papes, ou cette note de modernisme outran-

cière gardera toute sa violence protestataire, et il faudra choisir entre l'architecte Caldérini (1) et Michel-Ange. Ne craignons rien pour Michel-Ange. Dans une ville de France, à Nîmes, on voit à côté de la divine Maison -Carrée, un lourd bâtiment décoré de lourdes colonnes ionniennes. C'est le théâtre. Comment un architecte osa-t-il mettre son nom au bas de cette colonnade, là, en vue de l'anonyme chef-d'œuvre? A la réflexion, l'acte de notre architecte moderne apparaît sublime. Cet homme, évidemment, a voulu s'immoler sur l'autel du grand art. Par voie de contraste, la vue de sa colonnade fait mieux comprendre certainement l'exquise sveltesse de la Maison-Carrée. Pareille fonction incombera sans doute, à la Rome des Piémontais ; elle rendra plus sensible l'immortelle beauté de la Rome des Césars et de la Rome des Papes. Ne refusons pas un hommage à sa modestie qui nous cause d'ailleurs quelque étonnement. Car enfin les Italiens reçurent du ciel une grande finesse ; ils ont de remarquables aptitudes pour les beaux-arts. Pour qu'ils ne comprennent pas le ridicule de leurs entreprises, il faut que le Dieu de Pie IX, de Léon XIII et de Pie X ait répandu sur eux un esprit d'imprudence et d'erreur, de la chute des rois et des peuples aussi, funeste avant-coureur. Sur le sol trois fois saint de Rome, ils rêvent d'installer la capitale des rois de Savoie, improvisés tout récemment rois d'Italie.

Il est possible toutefois qu'une pensée plus vaste se cache sous ces prétentieux desseins. La pseudo-Rome des rois d'Italie est peut-être la capitale de l'anticléricalisme mondial, de la franc-maçonnerie. Au fait, elle s'est donnée pour maire, un Anglo-juif, Nathan, lequel exerce, dit-on, de très hautes fonctions dans les Loges. Du haut du Janicule, Garibaldi morose et menaçant semble convier à l'assaut de Saint-Pierre tous les envahisseurs campés sur les bords du Tibre. Le monument Victor-Emmanuel, le palais de justice, les constructions de la Via nazionale et des Prati feraient donc partie d'un plan d'en-

(1) Le Palais de Justice, érigé sur les plans de C. Caldérini. Devant la façade septentrionale, le monument en bronze à Cavour par Galleti (1895). Le groupe en bas représente l'Italie et Rome ; les deux figures allégoriques l'Action et la Pensée.



semble, et ce plan consisterait à envelopper la Rome chrétienne. Les résultats obtenus jusqu'ici sont plutôt médiocres : le voyageur n'a pas cette sensation que les lignes générales du panorama romain soient sensiblement modifiées. Pour emprisonner Saint-Pierre, il faudrait construire sur les bords du Tibre, des maisons de trente-cinq étages. La franc-maçonnerie universelle osera-t-elle se montrer à ce point idiote et vandale.

Puis, la Rome moderne est trop petite ville pour se payer un tel luxe. Pour l'instant, Piémontais et francs-maçons sont bien trop petits pour anéantir les beautés de Rome. S'ils grandissent, s'ils deviennent assez forts pour construire une colossale et laide cité de Satan, au centre du pays de la beauté, ils s'attireront sans doute, les huées du monde entier. A moins que... oui, à moins qu'ils ne préparent le palais de l'Antéchrist.

Laissons ces noires pensées. Grâce à Dieu, les petits grattages piémontais n'ont encore rien détruit. Assez de beautés demeurent à Rome pour alimenter, voire pour écraser l'admiration des pèlerins les plus passionnés et les plus compétents.

Pour quiconque veut aimer la Ville d'un amour sincère et orthodoxe, le premier obstacle à écarter, c'est l'érudition. Ayant lu de doctes livres, le pèlerin instruit s'expose à ne penser que d'après leurs auteurs. Combien d'intellectuels se contentent d'aller redire dans des musées ou devant des ruines, ou sur des places célèbres, les phrases de Taine ! Son *Voyage en Italie* est devenu comme le *vade mecum* de tous les Français cultivés qui traversent les Alpes. Pourtant, comme le remarque un spécialiste (1), il est difficile de ne pas être surpris et un peu choqué par la sécheresse dominante, par le ton péremptoire et tranchant, par le défaut de vision pittoresque, directe et personnelle, que compense mal un excès d'information livresque et de systématisation logique. Taine se révèle moins apte à l'intuition qu'à l'explication pédagogique, et il paraît comme accablé par trente siècles d'histoire.

Directement ou indirectement, d'autres que Taine mettent

(1) M. Gaspard Valette qui vient de publier les *Reflets de Rome*.

entre les voyageurs et la réalité romaine des concepts obsédants. Montaigne (1), Montesquieu, de Brosses, Gœthe, Chateaubriand, Veuillot, Renan, Bourget, Zola, Anatole France écrivirent sur Rome des phrases qui encombrent notre mémoire.

Elles risquent au surplus d'égarer notre admiration. Fauteurs de romantisme ou archéologues, paysagistes ou professeurs de politique constitutionnelle, esthètes ou psychologues les écrivains modernes attirent le plus souvent l'attention de leurs lecteurs sur les petits côtés de la question romaine. Ceux-là seuls méritent d'être religieusement écoutés qui formulèrent en des oracles éternels les caractères essentiels et les plus généraux de l'une des deux Rome. Loin de nous les spécialistes. Virgile de qui les vers dureront plus que le marbre et l'airain, Virgile a trouvé des formules synthétiques, d'une puissance et d'une beauté souveraine qu'il est doux de réciter comme une prière du piazzale de Saint-Pierre in Montorio. Il dit le « rocher immobile du Capitole », les « murs de la haute Rome », et enfin « Rome la plus belle des choses ». Et pourquoi la Rome antique est-elle la plus belle des choses? Parce qu'à sa fondation et à ses développements fut consacrée la plus grande somme d'énergie que le monde ancien ait connue. *Salve magna parens... virum. Salut, terre des héros.* Le poète a même soin de nous dire quel fut le caractère propre de cette œuvre. D'autres sauront donner à l'airain plus de souplesse et de vie, le poète l'avoue ; ils plaideront avec plus d'éloqeunce, ils diront le lever et le coucher des astres. Toi, Romain, souviens-toi que tu as reçu des dieux la mission de commander aux autres peuples.

Tu regere imperio populos, Romane, memento (2).

(1) Il convient de citer aussi Bossuet et Corneille, encore qu'ils n'aient jamais voyagé.

(2) Mais, dit Bossuet, comme il ne suffit pas d'entendre la guerre si on n'a un sage conseil pour l'entreprendre à propos, et tenir le dedans de l'Etat dans un bon ordre, il faut encore vous faire observer la profonde politique du Sénat romain. A le prendre dans les bons temps de la république, il n'y eut jamais d'assemblée où les affaires fussent traitées plus mûrement, ni avec plus de secret, ni avec une plus

Ici donc naquirent et vécurent les surhommes historiques qui après avoir conçu l'ambition de gouverner le monde surent la réaliser. Il advint même qu'à sa fonction politique et militaire, Rome joignit d'autres magistères d'un ordre plus élevé. Elle créa le droit. Sans égaler les Hellènes de la grande époque, ses orateurs, ses poètes, ses savants et ses artistes se révélèrent capables de recueillir leur succession au lieu et place de la Grèce décadente. Athènes ne fut plus à Athènes, elle fut toute sur les sept collines qui dominent les plaines du Latium.

Mais cette Rome antique s'engagea dans une guerre sans merci contre les chrétiens, une guerre quatre fois séculaire et où elle succomba d'ailleurs. Croyants du XX[e] siècle, pouvons-nous aimer cet empire persécuteur vers lequel montèrent si longtemps les anathèmes victorieux de l'Eglise naissante?

Il ne s'agit que de s'entendre. Les corruptions, la déliquescence intellectuelle et la férocité de la Rome païenne ne méritent que haine et mépris. Mais n'oublions pas que l'Eglise, après avoir renversé la Rome des faux dieux se hâta de reconstruire le Saint-Empire romain. Comme saint Thomas s'est approprié la philosophie d'Aristote, comme Michel-Ange a bénéficié de toutes les richesses de l'architecture gréco-romaine, comme les Papes mirent la statue de saint Pierre

longue prévoyance, ni dans un plus grand concours, et avec un plus grand zèle pour le bien public.

Le Saint-Esprit n'a pas dédaigné de marquer ceci dans le livre des *Machabées*, ni de louer la haute prudence et les conseils vigoureux de cette sage compagnie où personne ne se donnait de l'autorité que par la raison et dont les tous membres conspiraient à l'utilité publique sans partialité et sans jalousie.

De cette sage politique nous trouvons ces beaux traits dans le livre des Machabées. « Premièrement, qu'ils ont assujetti l'Espagne, avec les mines d'or et d'argent dont elle abondait, par leur conseil et leur patience. » Où l'on fait cette réflexion importante : que sans jamais rien précipiter, ces sages Romains, tout belliqueux qu'ils étaient, croyaient avancer et affermir leurs conquêtes plus encore par conseil et par patience, que par la force des armes.

Le second trait de la sagesse romaine loué par le Saint-Esprit dans ce divin Livre: c'est que leur amitié était sûre ; et que non contente d'assurer le repos de leurs alliés par leur protection, qui ne leur manquait jamais, ils savaient les enrichir et les agrandir ; comme ils firent le roi Eumènes, en augmentant son royaume des provinces qu'ils avaient conquises. Ce qui faisait désirer leur amitié à tout le monde.

sur la colonne Trajane et la statue de saint Paul sur la colonne Antonine, ainsi l'Eglise a repris pour son propre compte, en les purifiant et en les spiritualisant les ambitions conquérantes du Sénat. C'est même pour ce motif que l'Eglise remplit de nos jours, une fonction à la fois religieuse et humaine. En même temps qu'elle affirme la divinité de Jésus-Christ avec toutes ses conséquences, elle défend le bon sens et la haute raison contre les entreprises de la philosophie allemande. Ainsi, les deux Rome réconciliées dans la victoire du catholicisme ne font plus qu'une seule Rome qui a pour mission de combattre éternellement leur ennemi commun, à savoir, le paganisme qui ruina la première et ne cesse de menacer la seconde. Nous faisons partie de l'Eglise catholique et romaine, ce qui revient à dire deux fois universelle. Nous sommes des Romains.

Et Français, donc?

Oui, et Français, mais sans cesser pour cela d'être Romains. On constate que chez toutes les minorités de race européenne, le catholicisme romain est comme le ferment du patriotisme le plus ardent, voire le plus particulariste. Les Irlandais, par exemple, les Alsaciens-Lorrains, les Canadiens, le Centre Allemand s'affirment patriotes en raison directe de leur attachement au catholicisme. Il n'en va pas autrement au pays de France. Mais nous avons de supplémentaires et très fortes raisons de nous dire romains. Les évêques, c'est-à-dire les délégués de Rome formèrent la France, comme les abeilles forment leur ruche. Pendant quatorze siècles, l'union fut si étroite entre l'Eglise et la France qu'on a quelque peine à les concevoir l'une sans l'autre. L'Eglise catholique, a dit de Maistre, pouvait être représentée par une ellipse. Dans l'un des foyers on voyait saint Pierre, et dans l'autre, Charlemagne ; l'Eglise gallicane avec sa puissance, sa doctrine, sa dignité, sa langue, son prosélytisme, semblait quelquefois rapprocher les deux centres et les confondre dans la plus magnifique unité.

C'est dans l'Université de Paris que la théologie catholique de Rome prit sa forme définitive et éternelle, prouvant ainsi de la façon la plus éclatante, non pas seulement la parenté, mais l'identité du génie latin et du génie français. De Rome

enfin, le XVIIe siècle français recueillit toute vivante l'hégémonie esthétique et littéraire qu'elle-même avait reçue de la Grèce. Qui n'est pas Romain dans quelque mesure, ne saurait être Français.

Aussi, la joie est-elle immense de circuler à travers l'éternelle Ville avec la certitude intense de se sentir bien chez soi partout, pour toutes sortes de bonnes raisons. Naturellement, l'âme chrétienne se dilate au fond des cryptes si humides qu'elles en sont ruisselantes, comme dans les églises de marbre et d'or dont on dirait qu'elles sont restées impériales basiliques. Mais elle n'a pas à s'attrister devant les reliques de la Rome antique. Je passe sous l'arc de triomphe de Drusus et, quelques minutes après, sous la porte de Saint-Sébastien. Assurément, le martyr percé de flèches si semblable à la grande victime du Calvaire parle à ma foi de chrétien un langage qui me pénètre jusqu'au fond de l'âme. Mais le triomphe de Drusus ne m'est point indifférent, puisqu'il prépara l'avènement de la Rome des Papes. Un peu plus loin le cocher me montra le tombeau de Scipion. Voilà bien le vainqueur idéal, serviteur d'une grande cause ! Un Napoléon apparaît comme une trombe, un Washington a de petits et fort vilains côtés qui refroidissent l'enthousiasme. Sans emphase et sans pédantisme tout en restant eux-mêmes et sans briser les cadres de la vie nationale, les Scipions réalisent une grande œuvre, la plus grande des œuvres humaines qui durera éternellement. Et je m'éloigne de son tombeau pour aller baiser les ossements d'autres héros plus grands que lui, des martyrs, ses propres descendants, qui élargissent sa pensée en la rectifiant. Car, sur cette Voie Appienne, parfait et mathématiquement régulier est l'entrelacement des souvenirs chrétiens et antiques. Après Drusus, saint Pierre, après saint Pierre, Scipion, après Scipion, saint Calixte, gardien de sainte Cécile et Cécilia Metella.....

Des lettres que m'adressait naguère un jeune prêtre de mes amis (nous l'appellerons Pierre Conrié), je détache les lignes suivantes : « Tous ces héros et toutes ces saintes ont fait mon âme de pauvre petit pèlerin inconnu. Ma foi, ma sensibilité, ma logique latine et française, l'objet de toutes mes admira-

tions historiques, ma communion avec l'universel sur cette planète, mes espérances ultra-terrestres, ma façon de haïr l'obscurité et le mal, mes souffrances de croyant, je tiens tout de leur puissante activité. Un jour, j'osai leur dire toute ma pensée : du fond de mon douloureux néant, une plainte monta vers eux. C'était par une assez claire matinée de janvier. Pendant que je traversais le jardin accompagné d'un pauvre moine sous les hauts cyprès de Saint-Callixte, des chrysanthèmes humides de rosée chantaient ou plutôt semblaient dire à voix basse je ne sais quelle mélopée funéraire. Il arriva un moment où un regard jeté sur la campagne romaine et sur le tombeau de Cécilia Métella s'imposa. Horreur ! une phrase de Chateaubriand, une phrase cadencée, trop harmonieuse et flatteuse et pompeuse me revint à la mémoire : « Eudore, pas de ça », et je me précipitai avec mon trappiste dans l'intérieur de la Catacombe. Là, seul dans une haute cellule sombre, dont les murs sont faits de tombeaux, en attendant que vînt mon tour de dire la messe, j'interrogeai humblement ceux qui furent au prix de leur vie, les témoins de leur foi, ceux qui cimentèrent de leur sang le grand édifice romano-divin. Je clamai mon infinie détresse : « Il ne s'agit pas de moi, Pierre Conrié, pauvre être falot, aussi mal pourvu que possible de sérieuse existence, il s'agit de ma génération de croyants et de ma race française qui était jadis si purement romaine. Grands hommes de Dieu qui fûtes ensevelis ici, dans votre triomphe, daignez regarder de là-haut, les assauts effroyables qui sont livrés à notre douce Mère, la Sainte Eglise universelle. En l'an de grâce 1909, il est visible que nous entrons dans une période d'histoire noire et laide, autrement, mais autant, à coup sûr, que la période du grand schisme, par exemple. Contre l'idée romaine toutes les forces terrestres et souterraines sont déchaînées. Elles ne prévaudront pas, nous le savons d'une science sereine et inébranlable. Mais sans parler des redoutables épreuves personnelles qui nous attendent ou déjà nous atteignent, on ne voit pas bien comment la grande famille latine traversera la tourmente. Les Anglo-Américains et les Allemands sont-ils prêts à porter à travers le monde la pensée classique, scolastique et catholique, la pensée

romaine? Ils n'hésitent pas à répondre : Oui, Mais une voix dans les profondeurs, non seulement françaises mais catholiques de mon âme, me dit impérieusement : Non. Quelque terrible que soit leur défaite, les Romains de France ont encore le monopole d'un certain prosélytisme ardent et pur, à quoi rien dans le monde pour l'instant ne peut être comparé. Nous vivrons résignés aux souffrances, mais ne serait-il pas possible de vaincre un peu? Répondez-moi, heureux Romains du ciel, ayez pitié des terriens vos humbles frères qui essaient de vivre votre pensée au début du XXe siècle. »

Ici, s'il faut en croire le manuscrit, un souvenir récent se présente aigu et douloureux à Pierre Conrié. « Il y a quelques jours à peine, venant de Florence à Rome, je longeai le lac Trasimène, dont les eaux si azurées dissimulent sous un mensonger hymne de paix le souvenir de la sanglante défaite. Un officier italien m'expliqua le champ de bataille : au nord du lac, toutes les élévations de terrain portent un nom funèbre : il n'y a là que des sépulcres ou des amoncellements d'ossements ou de collectifs tombeaux. Comme on comprend bien la douleur d'un Tite-Live racontant le désastre ! *Succumbam oneri !* Il craignait de mourir à l'œuvre.

Plus intéressante et plus profonde, plus humaine et plus religieuse fut la douleur d'une autre grande génération de Romains, la génération de Grégoire VII. Le plus illustre des Papes, après saint Pierre, s'écriait sur son lit de mort : « J'ai aimé la justice et haï l'iniquité, et c'est pourquoi je meurs en exil » (1).

(1) Ce cri n'est pas isolé dans la vie de Grégoire VII. Il écrivait un jour à son ami Hugues, abbé de Cluny. « Je voudrais vous faire connaître, s'il était possible, la grandeur des maux qui me pressent, le poids des fatigues qui m'accablent et qui croissent de jour en jour. La compassion fraternelle que vous auriez de moi vous ferait répandre des larmes devant le Seigneur, et vous prieriez de tout votre cœur le pauvre Jésus, Créateur et modérateur de toutes choses, de me tendre la main dans sa miséricorde et de me délivrer. Je l'ai souvent prié ainsi qu'il nous l'a commandé, ou de me retirer de cette vie, ou de me rendre utile à l'Eglise notre mère commune : il ne m'a pas encore arraché par la mort à mes tribulations, et ma vie n'est devenue d'aucun profit contre mon espoir, à cette mère qui me tient enchaîné à elle. De tout côté me vient une douleur immense, une tristesse générale.

« Quand je reviens à me considérer moi-même, je me trouve si

Cri déchirant, qui s'est enrichi au cours des siècles, de significations consolantes. Il n'a donc connu que les angoisses et les horreurs de la défaite, ce grand victorieux ! Pareille anomalie historique ne serait-elle pas en train de se produire autour de nous et dans nos âmes? Toute cette civilisation anglo-saxonne et judéo-protestante, qui se croit invincible porte en elle les éléments d'une très prochaine décomposition. Pie X qui souffre comme Grégoire VII, prépare de triomphants lendemains qu'il ne verra probablement pas lui-même. Il défend toutes les vérités religieuses et morales dont le monde ne saurait se passer, la raison humaine et même toutes les vraies libertés, comme il convient à un loyal ennemi du libéralisme.

Hier, j'ai vu dans la salle du Trône, ce Pape que l'Eglise canonisera sans doute, quelque jour. Ce n'était qu'un cri parmi les assistants : « Mais qu'il est donc triste ! » Ils ne comprenaient pas ces bons pèlerins, ils ne comprenaient pas que Pie X traduisait ainsi à leur usage, la grande parole de Grégoire VII : « J'aime la justice et je hais l'iniquité et c'est pourquoi la presse des deux mondes me traite comme vous devez savoir. »

Dans l'excès même de sa patriotique douleur, Pierre Conrié trouvait l'invincible et rationnelle espérance comme dans une pièce bien sombre on voit jaillir un faisceau de rayons lumineux pénétrant tout à coup par quelque fissure jusque-là insoupçonnée. Il comprit enfin l'*omnia traham*, il entendit le cri des volontaires victimes qui, depuis des siècles sont heureuses d'être broyées sous la meule, pur froment du Christ. Voudrions-nous que Jeanne d'Arc fût morte tranquille et heureuse, comblée de pensions et d'honneurs? De même, on ne se représente pas sans peine un Pape de notre temps populaire parmi les impies et toujours acclamé par les sages du centre gauche. La vie de l'Eglise, le grand secret de l'Eglise, la joie de l'Eglise sont dans la persécution. Or, il importe peu que la persécution revête des formes légales, administratives, livresques et pseudo-scientifiques. Elle fait rage plus que jamais. Heureux temps

chargé du poids de mes péchés, que je n'espère de salut que dans l'infinie miséricorde du Christ. Si je n'espérais pas en effet, pouvoir enfin être utile à l'Eglise, je ne demeurerais pas à Rome, où Dieu m'en est témoin, je ne reste que par force depuis vingt ans. »

pour qui veut combattre, travailler et souffrir. Les croyants n'ont pas à craindre l'issue du grand duel, car ils ont appris de saint Augustin que Satan est comme un chien furieux lié par Jésus-Christ, il peut aboyer, solliciter, mais il ne peut mordre que celui qui le veut ; il peut engager, mais il ne peut renverser et tuer. Et il perd l'espoir même de persuader, lorsque dans la tentation, il voit l'homme constant, généreux, joyeux.

Pierre Conrié sortit des catacombes l'âme pleine d'une joie indicible, catholique et romaine. Les hasards du tourisme et de l'amitié le conduisirent, ce jour-là, dans l'église de la Minerve, devant le tombeau de Fra Angelico. Le peintre catholique avait les yeux fermés. Etrange ! Pourquoi fermés ces yeux qui s'ouvrirent si ardents et si purs sur la vision de paix qu'est la Jérusalem triomphante, ces yeux qui virent danser les anges et, dans un ruissellement de lumière et d'or, s'ouvrir les portes du Paradis. Une heure après, le petit groupe d'amis passait devant l'obélisque où une jeune fille, presque une enfant, épelait sur un ton interrogateur les deux premiers mots de la célèbre épigraphe : *Christus Vincit*. Cela veut dire, ma chère enfant, que quelle que soit l'heure qui sonne, le Christ Dieu est toujours vainqueur.

Le soir de ce même jour, Pierre Conrié, entouré de deux amis, un moderniste et un camelot du Roi, admirait de la terrasse du Pincio le classique coucher de soleil que célèbrent les guides. Le moderniste qui avait des lettres, des lettres plutôt romantiques, insistait sur la mélancolie du spectacle. Au lieu de cacher son arrière-pensée, ses réticences l'accusaient plus fortement. Soleil couchant, amoncellement de passé, panorama de ruines visible et tangible, tout cela parle à notre jeune moderniste de déclin et de mort. Il murmure tout bas le vers de Hildebrand de Tours :

Rien n'égale Rome, elle n'est qu'une ruine.

Pierre Conrié répond à cette pensée secrète : « Pauvre ami ! vous vous trompez, le soleil qui embrase le dôme ne se couche pas ; il remplit au dessus de l'éternelle ville le rôle dont s'acquitte la gloire du Bernin, derrière la confession ; il centralise l'illumination du monde. Mais ne croyez pas qu'il se couche, je sais par des géographes que par delà la campagne romaine,

par delà la Méditerranée et le sud de la France, il se lève déjà sur ces Amériques, si chères à votre cœur de modernisant. »

Silence, s'écria tout-à-coup le camelot du Roi. Vous proférez tous deux d'insuffisantes paroles qui déshonorent ce grand soir romain. Et sur le ton de celui qui prie, le jeune camelot récita lentement en regardant saint Pierre les admirables stances de Charles Maurras. « Le vieillard en vêtements blancs qui siège au sommet du système catholique peut ressembler aux princes du sceptre et de l'épée quand il tranche et sépare, quand il rejette ou qu'il fulmine ; mais la plupart du temps son autorité participe de la fonction pacifique du chef du chœur quand il bat la mesure d'un chant que ses choristes conçoivent comme lui, en même temps que lui. La règle extérieure n'épuise pas la notion du catholicisme, et c'est lui qui passe infiniment cette règle. Mais où la règle cesse, l'harmonie est loin de cesser. Elle s'amplifiera au contraire. Sans consister toujours en une obédience, le catholicisme est partout un ordre. C'est à la notion la plus générale de l'ordre que cette essence religieuse correspond pour ses admirateurs du dehors.

Je suis Romain, parce que Rome, la Rome des prêtres et des Papes, a donné la solidité éternelle du sentiment, des mœurs, de la langue, du culte à l'œuvre politique des généraux, des administrateurs et des juges romains. *Je suis Romain* dans la mesure où je me sens homme : animal qui construit des villes et des Etats, non vague rongeur de racines ; animal social qui, voyageur ou sédentaire, excelle à capitaliser les acquisitions du passé et même à en déduire une loi rationnelle, non destructeur, errant par hordes et nourri des vestiges de la ruine qu'il a créée. *Je suis Romain* par tout le positif de mon être, par tout ce qu'y joignirent le plaisir, le travail, la pensée, la mémoire, la raison, la science, les arts, la politique et la poésie des hommes vivants et réunis avant moi. Par ce trésor dont elle a reçu d'Athènes et transmis le dépôt à notre Paris, Rome signifie sans conteste la civilisation et l'humanité. *Je suis Romain, je suis humain :* deux propositions identiques. »

Cette véhémente *Prière devant le Capitole* déconcertait le

jeune moderniste et froissait tous ses sentiments anglo-saxons Il se tourna irrité vers l'abbé Pierre Conrié: « Allez-vous introduire dans la liturgie orthodoxe cette profession de foi païenne, Monsieur l'Abbé? » Tout doux, mon cher ami, répondit l'abbé Pierre Conrié, la *Prière devant le Capitole* exprime un ensemble de concepts philosophiques, historiques et politiques autrement intéressants et beaux que les énormes et innombrables hérésies littéraires de la Prière de Renan sur l'Acropole. Maurras a su rajeunir l'hymne infiniment riche que, depuis dix-huit siècles, ne cessent de chanter en l'honneur de Rome les représentants les plus distingués de la civilisation humaine. Vision d'ordre belliqueux ou pacifique, la Rome éternelle montre dans l'admirable tableau de Maurras des assises de jaspe, d'améthyste, d'émeraude ou de saphir, qui font songer à la Jérusalem céleste. Mais elle n'est pas la Jérusalem céleste. Maurras, malheureusement, a laissé subsister dans son œuvre des obscurités et une très grave lacune. Il s'est réveillé un jour, Clémenceau étant proconsul breton, il s'est réveillé, dis-je « les mains jointes et les genoux tout à fait ployés devant la vieille et sainte figure maternelle du catholicisme historique? » Pourquoi cette prostration si le Néo-Romain agenouillé n'a pas la foi? Fût-il historique, le catholicisme implique des dogmes, voire une morale connus, et donc, chez celui qui le vénère avec une si littéraire dévotion, une certaine adhésion à ces dogmes et à cette morale. Pendant dix-neuf siècles, Rome ne fut que le centre triomphal de la vie chrétienne, l'immense piédestal du Crucifié : pendant dix-neuf siècles, les actes des pontifes portèrent l'empreinte de l'anneau du pécheur. Il est impossible de supposer que Maurras ait voulu vider le catholicisme du christianisme. Il convient peut-être de ne point condamner trop vite son inquiétant silence. Mais assurément, pour exprimer notre amour de Rome, nous avons mieux que la trop savante et hautaine prose de Maurras. « C'est ici, disait humblement saint Charles Borromée, c'est ici la ville dont le sol, les murailles, les autels, les églises, les tombeaux, chaque pierre, le moindre vestige pénètrent le cœur de la sainte terreur qu'éprouvent tous ceux qui visitent avec les yeux de la foi, les lieux saints ».

Avec les yeux de la raison et avec les yeux de la foi, nous contemplons Rome.

Il paraît que tous les vendredis, les Juifs de Jérusalem vont au Mur des Pleurs pour gémir et prier. Ils baisent avec des transports les mêmes pierres que le roi Salomon fit placer. Quelques-uns cependant sont tout entiers à leurs prières et plongés au plus profond des tristes souvenirs, les vieux surtout qui ont le nez dans les jointures des grands blocs et qui pleurent en priant et qui se frappent la tête contre les pierres (1).

Devant la Rome des Papes, la plus parfaite image qui soit sur notre planète, de la céleste Jérusalem, les chrétiens chantent un hymne, l'hymne que des siècles de foi composèrent en son honneur. Depuis Balaam et Isaïe jusqu'à de Maistre, tous les prophètes, tous les poètes et tous les penseurs célébrèrent dans toutes les langues et sur tous les modes, l'Eglise qui est l'Eglise romaine. Catholique, mon frère, qui ne voulez pas vous avouer moderniste, et vous, têtu camelot du Roi, ne trouvez-vous rien dans vos souvenirs religieux et littéraires? Debout, et chantons au risque de bégayer. »

Le moderniste se récusa d'un geste (il se considérait comme l'ennemi personnel de Pie X et de son secrétaire d'Etat), puis se ressaisissant et non sans avoir établi dans sa pensée quelques subtiles restrictions, il redit les paroles du Prophète : « Que tes pavillons sont beaux, ô Ro..., ô Eglise idéale, et qu'elles sont belles tes tentes, ô cité catholique des âmes que j'entrevois dans l'avenir ! Levez-vous, levez-vous, revêtez-vous de votre force, parez-vous des vêtements de votre gloire, Ville du Saint. Réjouissez-vous, stérile qui n'enfantiez point, chantez des cantiques de louange, et vous vous étendrez à droite et à gauche, votre postérité aura les nations pour héritage. »

L'abbé Pierre Conrié voulut ne pas remarquer certaines transpositions de vocatifs, et il se contenta de donner la réplique à son voisin, le moderniste, mais en latin ; on eût dit qu'il récitait son bréviaire : *Stantes erant pedes nostri, in atriis tuis... Illuc enim ascenderunt tribus.* Justement, ajouta-t-il,

(1) *En allant à Jérusalem*, par l'abbé Montagnon.

en dépliant un journal, voici les tribus qui, cette semaine, viennent des extrémités de la terre jusqu'au sommet du Vatican. Des Sud-Américains, des Hollandais, des Canadiens, des Autrichiens, des Polonais, des Espagnols ont obtenu ou vont obtenir des audiences, *illuc enim ascenderunt tribus*. Rome est le plus grand centre de vie psychologique que nous connaissions. Qu'à Saint-Pierre, a remarqué Barrès, d'autres discutent les froids espaces et cette pompe architecturale ; pour moi, j'y distinguais seulement les confessionnaux qui tapissent cette immense enceinte et où l'on parle toutes les langues. C'est ici le point mathématique où tous les soupirs civilisés se confondent pour former la sensibilité chrétienne. Tant d'émotions qui furent apportées sous cette coupole... !

Le jeune camelot du Roi interrompit cette réflexion qui tournait à l'ode romantique. Mais l'abbé Conrié s'écriait déjà, d'après Bossuet et de Maistre : « O Sainte Eglise romaine, mère des Eglises et de tous les fidèles, Eglise choisie de Dieu pour unir ses enfants dans la même foi et dans la même charité! Nous tiendrons toujours à ton unité, par le fond de nos entrailles. »

Le soleil venait de disparaître à l'horizon et de gracieux *angelus* tintaient innombrables sur les sept collines.

Abbé DELFOUR.



LA
RENAISSANCE CATHOLIQUE EN ANGLETERRE
AU XIX[e] SIÈCLE

Suite (1)

***

ED. MANNING. — SA JEUNESSE. — IL EMBRASSE L'ÉTAT ECCLÉSIASTIQUE ET EST NOMMÉ CURÉ DE LAVINGTON.

Henri-Edward Manning était né le 15 juillet 1808. Comme Newman, il était fils d'un banquier de la cité, mais, de plus, son père était membre du Parlement. Il fit ses études classiques à Harrow et entra ensuite à Oxford, au collège de Balliol, où il se lia d'une étroite amitié avec Gladstone. Il arrivait dans la cité universitaire avec la résolution d'y chercher les moyens de s'élever jusqu'aux plus hauts sommets des grandeurs humaines. *Aut Cæsar aut nihil*, telle fut la devise qu'il se donna alors. Sa famille l'eût volontiers dirigé vers l'état ecclésiastique, mais la carrière politique avait pour lui un attrait invincible. « Ses mains encore novices, dit M. l'abbé Guibert, s'apprêtaient déjà à tenir les rênes de l'état », lorsque, en 1831, la fortune déjà ébranlée de son père, sombra entièrement, emportant avec elle les rêves où le jeune homme se complaisait.

(1) Voir avril.

La Chambre des communes se fermait devant lui et il se voyait en même temps olbligé de renoncer à un projet de mariage riche et honorable. Il dut se résigner à solliciter une modeste situation au ministère des Colonies. Courbant le front sous le poids de l'épreuve, il prêta alors l'oreille à la voix d'une fervente *evangelical* (1), miss Bevan, qui lui disait : A défaut des espérances terrestres qui vous échappent, il en est de célestes qui ne vous sont pas interdites. Cette voix lui parut inspirée du ciel, il l'écouta, il s'adonna assidûment à la lecture des livres saints et à la prière. Bientôt sa pensée se tourna vers cet état ecclésiastique dont il avait précédemment écarté la perspective. Après une courte préparation, il reçut les ordres anglicans le 23 décembre 1832.

Quelques personnes ont émis l'idée qu'en entrant ainsi dans l'Eglise, Manning n'avait fait que donner au nouvel objet à son ambition et que, ne pouvant plus espérer arriver aux grandes charges de l'Etat, il avait dirigé ses vues vers les hautes dignités ecclésiastiques. Mais dans ses notes intimes, dont nous n'avons aucun motif de suspecter la sincérité, il affirme n'avoir pas eu, en entrant dans l'Eglise anglicane, « la moindre étincelle d'ambition ecclésiastique ». « Mon unique pensée, ajoute-t-il, fut d'obéir à la volonté de Dieu, de sauver mon âme et les âmes des autres. »

A peine ordonné, Manning fut nommé vicaire (*curate*) de la paroisse de Lavington (diocèse de Chichester) dont le recteur était J. Sargent, un des membres les plus zélés du clergé *evangelical* (Janv. 1833). Sargent mourut bientôt et Manning lui succéda et obtint en même temps la main d'une de ses filles.

(1) L'Evangélicalisme est l'expression d'un mouvement qui s'était produit dès le XVIIIe siècle, et qui était une réaction contre la tiédeur et la léthargie dans lesquelles l'Eglise officielle s'endormait de plus en plus. Là où il a pénétré, il a réveillé la piété individuelle et imprimé un grand élan aux œuvres d'assistance et d'apostolat. Wilberforce, le promoteur de l'abolition de l'esclavage sur les terres anglaises, était *evangelical*. Newman, Oakeley, Faber, Church, Wood, Manning ont traversé l'évangéiicanisme. Ce n'est pas que ce parti se séparât de l'Eglise établie et fût le moins du monde favorable à l'Eglise de Rome. Il avait à cœur, au contraire, de préserver l'anglicanisme de tout ce qui présentait quelque affinité avec le catholicisme.

Une sœur aînée de la jeune Mme Manning avait épousé Samuel Wilberforce, futur évêque d'Oxford; une autre était fiancée à Henry Wilberforce, une quatrième devait épouser Georges Ryder; ces deux dernières embrasseront un jour le catholicisme avec leurs maris. « Manning était à cette époque, sans opinion bien formée sur les problèmes théologiques du moment. Des idées qui allaient se manifester dans le mouvement tractarien, il n'avait pas le moindre soupçon. Ses tendances, sous l'influence de miss Bevan et de la famille Sargent, paraissaient être *evangelical*, et, dans quelques incidents d'ordre général, il prit alors position comme membre de ce parti. Il était d'ailleurs plus occupé de pratique que de doctrine, plus soucieux de développer la moralité et la piété de ses paroissiens, de consoler leurs douleurs, de soulager leurs misères, que de se mêler aux controverses. Jeune, d'allures très distinguées, en possession d'un beau bénéfice, marié à une femme qu'il aimait et qui charmait son intérieur, en mesure de se payer certains luxes que l'usage permettait aux *clergymen*, amateur de beaux chevaux, sachant les choisir et les conduire, il se trouvait, tout en remplissant avec zèle ses devoirs de pasteur, mener une vie douce, confortable ; il se sentait heureux » (1).

Il se sentait heureux, mais ce bonheur ne devait pas être de longue durée. En 1837, après quatre ans d'une union sans nuages, sa jeune femme lui fut ravie par la mort. Ce triste événement laissa dans son âme une profonde blessure et une sombre douleur à laquelle il ne chercha d'autre diversion que l'accomplissement de plus en plus généreux de ses devoirs de pasteur des âmes.

Il avait eu connaissance des premiers tracts; il s'était trouvé en rapport avec leur auteur principal, Newman, et s'était lié d'amitié avec lui. Ses propres réflexions l'amenaient d'ailleurs à douter de la doctrine qui fondait la foi sur la Bible seule et à penser que, pour interpréter le livre divin, la tradition était nécessaire. Gagné peu à peu à l'ensemble des idées tractariennes, il en fit ostensiblement profession dans un sermon prêché le 13 juin 1838, dans la cathédrale de Chichester sur « la rè-

(1) Thureau-Dangin, II, p. 81.

gle de la foi ». Il gardait néanmoins toute son admiration pour les réformateurs du XVIe siècle et son aversion pour l'Eglise catholique résista à un voyage en Italie, à un séjour à Rome avec Gladstone et à un entretien avec Wiseman. Pour lui la Réforme était toujours « l'ouvrage de la main purifiante de Dieu » et, en 1843, il donnait, dans la chaire de Sainte-Marie d'Oxford d'où Newman venait de descendre pour se retirer à Littlemore, le sermon du 5 novembre, anniversaire cher au fanatisme protestant de la conspiration des poudres, et ne manquait pas de fulminer contre l'Eglise romaine. Sa pleine confiance dans l'Eglise anglicane éclate dans sa correspondance avec Gladstone. « Rien au monde, lui écrit-il, ne peut ébranler ma foi à la la présence du Christ dans l'église anglicane et dans ses sacrements. Je me sens incapable d'en douter. Depuis trois cents ans les saints mûrissent pour le ciel autour de nos autels. Je ne puis pas ne pas me tenir en sûreté. » Ce n'est pas qu'il méconnût entièrement les lacunes et les vices de l'anglicanisme, mais quand on lui représentait que son église était entachée d'hérésie et esclave de l'Etat, il répondait qu'il fallait la purifier et la délivrer et non pas la déserter.

Newman avait abjuré l'anglicanisme en octobre 1845, nous savons dans quelles conditions, et il avait fait part de sa détermination à Manning. Celui-ci répondit affectueusement à son ami mais sans lui dissimuler ses sentiments de regret et de désapprobation et quand il vit les sécessions se multiplier, son âme fut envahie par la tristesse. « J'ai la crainte, qui est presque une certitude, écrivait-il à Gladstone, que l'Eglise d'An- « gleterre ne se brise en morceaux » et à propos du jeune Lockhart qui, lui aussi, venait d'entrer dans l'Eglise romaine, il écrivait : « J'aimerais mieux suivre le convoi d'un ami vers sa tombe que d'apprendre un tel pas. » Mais le danger où il voyait son église n'était pour lui qu'un nouveau motif de lui rester fidèle et de s'efforcer de retenir dans son sein les âmes qu'il voyait ébranlées. Dès le moment de sa conversion, Newman publiait son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, livre dans lequel, nous le savons, il conciliait magistralement le principe de la stabilité de cette doctrine avec son épanouissement légitime. Manning crut de son devoir d'en en-

treprendre la réfutation. Mais quoi qu'il en pensât, la cause qu'il allait plaider était mauvaise. Et d'ailleurs, comme Gladstone l'a reconnu, « il n'était pas de force à lutter avec Newman; il était homme d'état ecclésiastique, très ascétique, non théologien, ni profondément instruit. » Il s'aperçut bientôt qu'il n'était pas fait pour cette tâche et il y renonça.

« La conversion de Newman me rejeta en arrière », a-t-il écrit plus tard. Il entendait bien, en effet, que sa cause et celle des hommes du mouvement ne fussent pas confondues, et quoique recherché par Pusey il notait dans son journal intime que désormais entre lui et les hommes d'Oxford, tout concert, toute action commune était impossible. Sa ferveur zélée, sa dextérité conciliante attirait, d'ailleurs, sur lui, l'attention et la bienveillance générales. « Les trois hommes dont le pays a la plus à attendre, disait en 1846, Phillpotts, évêque d'Exeter, sont Manning dans l'Eglise, Gladstone dans l'Etat et Hope dans la loi. » Les dons extérieurs, la dignité imposante du maintien ajoutaient encore chez le premier à la valeur morale. Plus tard, un converti dont nous avons déjà rencontré le nom, le P. Lockart, jésuite, déclarera que lorsqu'il le considérait assis en surplis blanc à sa stalle d'archidiacre, avec sa grande tête déjà chauve et son visage plein de dignité, il croyait voir une de ces figures d'évêques des anciens temps tels que les vitraux de la cathédrale les présentaient à ses regards. La voix publique le désignait d'ailleurs comme devant prendre place dans la lignée de leurs successeurs anglicans. Il n'eût tenu qu'à lui de voir réaliser ces prévisions. A la fin de l'année 1845, son beau-frère, Samuel Wilberforce était nommé évêque d'Oxford. La charge de sous-aumônier de la reine qu'il venait d'occuper était vacante, elle fut offerte à Manning qui, en l'acceptant, se fût ouvert la voie vers les honneurs et l'épiscopat. Il refusa : « Je me dois à moi-même, dit-il, je dois à mon divin Maître, au moins un acte de renoncement. »

Tel était l'homme, admirable à beaucoup d'égards, qui allait, avec Pusey et un certain nombre d'amis, reprendre l'œuvre abandonnée par Newman, de régénérer l'anglicanisme languissant, de le faire sortir de sa léthargie et de sa sécheresse en

infusant dans ses veines un sang nouveau, mais tout cela en le maintenant séparé de Rome.



Efforts de Manning et de Pusey pour ranimer la ferveur parmi les Anglicans. — Mécomptes.

Au point de vue doctrinal, leur situation était fausse et illogique ; aussi évitaient-ils la controverse pour s'attacher uniquement à des questions de fait. Cet état d'esprit et cette attitude se remarquent tout particulièrement chez Pusey. « Autour de lui, dit M. l'abbé Guibert, il a vu des âmes vertueuses et saintes. Les vertus morales ont fleuri à son foyer ; les admirables dispositions de sa femme et de sa fille, au lit de mort, ont laissé dans son âme une empreinte ineffaçable. Or, ces vertus ont été le fruit de la piété, de la piété vécue dans l'église anglicane. Lui-même il prend conscience de tout ce que sa foi religieuse opère en lui de saintes énergies morales ; il tient ses hautes aspirations et cette force de vaincre le mal des exercices pieux et des pénitences austères qu'il accomplit... L'Eglise anglicane fait donc des saints. Et comme les saints ne sont produits que par la vertu divine, la vertu divine réside donc dans l'Eglise anglicane. Dès lors, pourquoi sortir d'une Eglise bénie de Dieu pour la sanctification des fidèles? » Pusey tient donc plus de compte de l'expérience pratique que de la doctrine. Tandis que Newman conforme sa vie à sa doctrine, Pusey conforme sa doctrine à sa vie ; il pense comme il vit. « Jusqu'à la fin de sa longue carrière de quatre-vingt-deux ans, il gardera cette conviction que l'Eglise anglicane est légitime, puisqu'il s'y sanctifie en y demeurant et qu'avec lui des milliers d'âmes y prient Dieu avec ferveur et y confessent Jésus-Christ avec fidélité. »

Ces hommes étaient donc conséquents quand ils se persuadaient que le meilleur moyen de retenir dans le sein de l'anglicanisme les âmes tentées de le quitter, était de leur montrer, en fait, la grâce de Dieu présente, et vivante dans cette Eglise

et de leur affirmer qu'elles trouveraient en elle l'aide et la consolation spirituelle qu'on leur offrait ailleurs. Ils étaient conséquents encore quand ils s'efforçaient de mettre l'anglicanisme en mesure de satisfaire aux besoins, aux aspirations des âmes avides de vie spirituelle. C'est sous l'empire de ces sentiments qu'ils replacent l'Eucharistie, jusque-là très négligée, au sommet de la piété renouvelée.et qu'ils vont entreprendre de rétablir deux institutions dont la répudiation avait été comme la raison d'être de la Réforme du XVIe siècle, à savoir l'état monastique et la confession.

« Newman et moi, écrivait Pusey, dès 1839, en sommes venus, chacun de notre côté, à juger nécessaire d'avoir quelques *Sœurs de charité* dans l'Eglise anglo-catholique. » Mais où chercher les règles à donner à ces Sœurs et où trouver ces règles appliquées, pratiqueés, sinon au sein de l'Eglise romaine? Pusey parcourut donc l'Irlande pour y visiter les monastères catholiques et y étudier leur organisation et en même temps il s'efforçait de se renseigner sur les maisons religieuses du continent par l'intermédiaire de ceux de ses amis qui y voyageaient, et de se procurer, par leur intermédiaire, les règles de divers ordres. En 1844, il demandait à sa fille mourante de « prier une fois, en présence de son Rédempteur, pour ces institutions auxquelles elle avait espéré elle-même appartenir », et, l'année suivante, il présidait à la fondation dans une des paroisses de Londres d'une communauté de Sœurs destinées à visiter les pauvres, à secourir et à instruire les enfants délaissés et à assister les mourants. Il leur donnait une règle inspirée de celle de saint Augustin et puisait dans le Bréviaire romain les exercices spirituels qu'il proposait à leur piété. Malgré bien des difficultés venues du dehors ou nées au dedans, la communauté nouvelle se soutint, et elle fut une semence qui, déposée en terre anglaise, se développa peu à peu. « A l'heure actuelle, dit M. Thureau-Dangin, si les couvents d'hommes sont encore rares dans l'Eglise anglicane, ceux de femmes s'y sont multipliés à ce point que plus d'un protestant s'en alarme et les voit déjà aussi nombreux qu'avant la Réforme. »

Autant et plus peut-être que l'état monastique, la confes-

sion auriculaire avait été un objet d'aversion pour les hommes et pour les premiers disciples de la Réforme. Le courant d'idées et de sentiments qui entraînaient les tractariens vers les pratiques catholiques les détermina pourtant à la rétablir au profit des âmes qui se confiaient à leur direction. Dès 1838, Pusey avait commencé à entendre les aveux des pénitents et à leur donner l'absolution. Nous l'avons vu proclamer solennelle- la légitimité et l'utilité de cette pratique dans un sermon prononcé en 1846 et resté célèbre, et depuis lors il la conseilla en toute occasion ; il en établit l'usage régulier dans ses couvents de Sœurs, et lui-même, pour le fonctionnement du Tribunal de la Pénitence, il n'hésita pas à suivre les règles de l'Eglise de Rome.

Keble imite l'exemple de Pusey et, à son avis l'homme qui parviendrait à rétablir la confession dans l'Eglise anglicane « ferait une des meilleures choses qui puissent être faites pour cette pauvre Eglise. » Manning est dans les mêmes sentiments. Lui aussi, et depuis 1840, il entend les confessions. Il remplit ce ministère avec une solennité grave qui impressionne ses pénitents et qui leur fait partager à son égard l'opinion exprimée par M. Sidney Herbert : « C'est l'homme le plus saint que je connaisse. » D'autres ecclésiastiques font de même mais tous agissent en dehors des évêques et nul ne s'inquiète d'obtenir d'eux un pouvoir quelconque de juridiction.

Mais la situation des hommes qui avaient ainsi la prétention de catholiciser l'anglicanisme, de le faire revenir aux croyances et aux pratiques catholiques, tout en le maintenant séparé de Rome, n'était pas sans présenter de graves difficultés et leur *via media* était semée d'obstacles. Nul ne s'aperçut mieux que Pusey combien était ardue la tâche de répondre à la fois aux catholiques romains qui reprochaient à l'anglicanisme d'être entaché de l'hérésie protestante et d'être esclave de l'Etat et aux anglicans qui reprochaient aux tractariens et à leurs successeurs de conduire les âmes au romanisme. Vis-à-vis des premiers, la fondation, en 1841, de compte à demi avec la Prusse, d'un évêché anglican à Jérusalem avait déjà été une pierre d'achoppement. Comment absoudre du reproche d'adhésion au protestantime une Eglise qui s'unit à la Prusse

protestante pour établir un évêché dont le titulaire sera alternativement désigné par le Gouvernement prussien et par le Gouvernement anglais? Nous avons déjà vu Newman ébranlé dans sa fidélité à son Eglise lorsqu'il l'avait vue conclure une pareille alliance. Or, quelques années plus tard, en 1846, le premier titulaire de cet évêché de Jérusalem venait de mourir et c'était au roi de Prusse à désigner son successeur. Le choix du roi se porta sur le Révérend Gobat, ministre luthérien qui, depuis peu, était passé à l'anglicanisme et qui était auteur d'un livre suspect d'hérésie nestorienne ou monophysite. Pusey déploya tous ses efforts pour faire échouer la combinaison et même pour faire rompre le pacte originaire dont elle était la suite. En vain, appuyé dans son opposition par plusieurs amis et par l'évêque d'Exeter, il montra combien serait désastreux sur tant d'âmes ébranlées cette nouvelle tache d'hérésie ; en vain il expliqua que les sécessionistes avaient obéi à la défiance que leur inspirait leur Eglise, plutôt qu'à un attrait exercé sur eux par l'Eglise de Rome. Sa voix ne trouva pas d'écho dans les hautes sphères ecclésiastiques.

Un autre événement porta, à la même époque la tristesse et l'indignation dans l'âme de Pusey. Lord John Russell venait de nommer à l'évêché d'Hereford le docteur Hampden dont l'assemblée (*convocation*) des membres de l'Université d'Oxford avait précédemment censuré les doctrines. L'intention avouée du ministre avait été de réagir contre les tendances de la haute Eglise et de « fortifier le caractère protestant » de l'anglicanisme. Le clergé anglican était, en général, peu porté à la résistance contre les volontés ou les actes du pouvoir. Cette fois, pourtant, la nomination de Hampden lui parut si outrageante pour sa dignité qu'il protesta vivement. On vit même, fait sans exemple en Angleterre depuis la Réforme, treize évêques adresser au ministère une réclamation collective. Lord John Russell accueillit cette protestation avec une raideur hautaine et n'en tint aucun compte. Ainsi éconduits, les opposants se rejetèrent sur les règles auxquelles les élections épiscopales étaient soumises. Ne fallait-il pas, d'après ces règles, qu'au cas de vacance d'un évêché, le nouvel évêque fût élu par le chapitre? Ne fallait-il pas, ensuite, que l'élection

fût confirmée par une commission composée du vicaire général délégué par le primat et de deux légistes laïques? Mais il fut répondu que ces conditions étaient de pures et vaines formes et que chapitre et commission devaient accepter sans examen ni discussion, l'élu de la couronne, et au doyen d'Hereford qui lui déclarait l'impossibilité où sa conscience le mettait de donner un vote favorable au personnage désigné par la cour, le ministre opposait cette ironique réponse : « J'ai eu l'honneur de recevoir votre lettre, dans laquelle vous me signifiez votre intention de violer la loi. » A la cour du ban de la reine et à la Chambre des Lords on leur répondit qu' « il ne pouvait être un moment supposé que la couronne voulût appeler à l'épiscopat un personnage indigne » et qu' « on préservait l'Eglise d'un grand mal et d'un dangereux scandale en ne permettant pas aux objections de se produire. » Finalement le primat-archevêque de Cantorbéry se déclara « obligé par sa charge d'obéir à l'ordre de Sa Majesté » et le 26 mars 1848, il procéda à la consécration de Hampden. — Ces faits ne portaient-ils pas avec eux la preuve sinon que l'Eglise anglicane était entachée d'hérésie, car les écrits du nouvel évêque étaient obscurs sur plus d'un point, du moins que cette Eglise manquait entièrement de cette indépendance sans laquelle une société religieuse ne se comprend même pas. N'était-il pas démontré qu'elle était l'esclave de l'Etat? — Loin de méconnaître le tort que ces événements faisaient à l'anglicanisme, Pusey vit en eux « le plus grand coup qui lui eût été porté depuis la sécession de Newman. »

Mais ce « coup » ne fut ni le dernier ni le plus douloureux, car bientôt Pusey eut à déplorer un fait qui de nouveau et plus que les précédents, mettait en lumière le bien-fondé des reproches adressées à l'Eglise établie. Vers la fin de l'année 1847, la couronne présentait pour une cure du diocèse d'Exeter le Révérend Gorham. Or, cet ecclésiastique professait sur le baptême des doctrines hétérodoxes qui ôtaient à ce sacrement beaucoup de sa valeur. Il affirmait avec nombre d'évangélicaux, que le baptême n'effaçait pas nécessairement, chez l'enfant, le péché originel, que, pour produire ce résultat il devait avoir été précédé ou être accompagné d'une grâce inté-

rieure dont la présence n'était pas assurée. L'évêque d'Exeter, le Dr Phillpotts, refusa l'institution au candidat. Celui-ci déféra la décision qui lui était contraire à la Cour des Arches.

Cette juridiction était d'origine ecclésiastique, mais elle ne consistait plus qu'en un juge laïque qu'on appelait le « doyen des Arches». Le 2 août 1849, ce doyen rendit une sentence qui donnait gain de cause à l'évêque. Mais loin de s'incliner, Gorham en appela au comité judiciaire du Conseil privé de la reine, juridiction à laquelle une loi de 1832 avait attribué compétence pour ces sortes de litiges, juridiction laïque et politique, à laquelle seulement on adjoignait quelques évêques quand il s'agissait de causes religieuses.

Il était bien conforme à l'esprit primitif de l'Eglise établie de conférer une juridiction spirituelle à une cour laïque. Mais les temps étaient changés et le mouvement d'Oxford avait réveillé dans les âmes la notion trop endormie d'une Eglise indépendante du pouvoir civil soit dans sa doctrine, soit dans sa discipline. Aussi, à la nouvelle que le conseil privé était saisi de l'affaire Gorham, une vive émotion s'empara-t-elle des esprits et Pusey ne fut pas le seul à sentir « quelle chose malheureuse serait une décision judiciaire, cassant un jugement ecclésiastique et contredisant les *Credo.* » Mais où était le remède et comment échapper aux conséquences du principe de la suprématie spirituelle de la reine?

La sentence du Comité judiciaire du conseil privé fut rendue le 8 mars 1850. Elle cassait la décision du Doyen des Arches et donnait gain de cause à Gorham. Toujours favorables au latitudinarisme dogmatique, les libéraux applaudissent, les évangélicaux font de même, mais les âmes qui soupirent après une Eglise indépendante et maîtresse de ses croyances, s'écrient avec Roundell Palmer que « l'Eglise est déshonorée par ce jugement » ou avec Gladstone qu' « elle est perdue si elle ne se relève pas par quelque acte d'autorité. »

L'acte d'autorité ne se produisit pas. A la vérité, l'évêque d'Exter fit tenir à son métropolitain l'archevêque de Canterbury qui, appelé au comité judiciaire y avait opiné dans le sens favorable à Gorham, une protestation véhémente. « Je proteste devant l'Eglise d'Angleterre, disait-il, devant la sainte

Eglise catholique, devant celui qui est son chef divin, contre l'acte par lequel vous donnez mission et charge d'âmes, dans les limites de mon diocèse, à un ecclésiastique qui déclare professer les hérésies soutenues par M. Gorham... » Mais de cette protestation et de celles qui eurent pour auteurs Manning, Robert et Henry Wilberforce, Pusey, Keble, Hope, Badeley, de l'agitation qui gagna le pays entier, des voies de recours qui furent tentées par l'évêque d'Exeter devant la Cour du banc de la reine, devant la cour des plaids communs, devant la Cour de l'Echiquier, devant la Chambre des Lords, aucun résultat ne suivit et le Doyen des Arches, muni d'un *fiat* de l'archevêque de Cantorbéry, procéda, le 6 août, à l'institution de Gorham.

Ainsi donc, soit au point de vue de l'orthodoxie, soit au point de l'indépendance essentielle à toute société religieuse, les faits donnaient un éclatant et douloureux démenti à la confiance que Pusey conservait en l'Eglise anglicane. Non moins éclatant et non moins douloureux pour lui était le démenti qu'ils donnaient à sa prétention de ne pas mettre les âmes sur le chemin de Rome. A ce propos, les incidents qui se produisirent, en 1846 et 1847, à l'église de Saint-Sauveur, à Leeds, méritent de fixer un instant notre attention. Cette église avait été construite aux frais de Pusey, dans le quartier le plus populaire de cette ville industrielle. C'est au moment de la mort de sa femme, en 1839, et pour expier, disait-il, les péchés qui lui avaient mérité cette grande douleur, qu'il s'était déterminé à faire ce généreux sacrifice pour la sanctification des âmes. Or, Leeds avait alors pour curé (*vicar*) le Révérend Hook qui avait primitivement sympathisé avec le tractarianisme, mais qui conservait de violentes préventions contre Rome et le papisme. La consécration de la nouvelle église fut accompagnée d'une série de sermons qui, donnés par des hommes plus ou moins engagés dans le courant tractarien, fournissaient, Pusey le pensait du moins, l'image vivante d'un anglicanisme très enclin à revenir aux croyances et aux pratiques catholiques, en même temps que, très résolu à rester séparé de Rome. Mais les ecclésiastiques que Pusey appela à desservir cette ég,lise y donnèrent un enseigne-

ment et cherchèrent à susciter parmi les fidèles un genre de vie qui firent dresser l'oreille aux protestants. Hook reprocha à Pusey d'avoir établi dans sa paroisse une « colonie de papistes » et donnait à entendre qu'il croyait apercevoir des desseins de trahison. Pusey répondait en rappelant tout ce qu'il avait fait, dans la crise signalée par la sécession de Newman, pour retenir dans l'Eglise d'Angleterre les âmes tentées d'en sortir ; il se portait garant du parfait dévouement du clergé de Saint-Sauveur à cette Eglise. Mais tandis que plaintes d'un côté, dénégations de l'autre se prolongeaient, voilà que, au commencement de 1847, le membre le plus distingué de ce clergé, le Révérend Mac-Mullen passait à l'Eglise romaine avec plusieurs laïques de la paroisse. Hook prenait acte de ce que « Mac-Mullen et ses dupes s'en étaient allés rejoindre la mère des abominations. »

Mais, nonobstant ces violences, ou peut-être, dans une certaine mesure, à raison de ces violences, les années suivantes virent tous les membres de ce clergé, à une exception près, suivre l'exemple de Mac-Mullen. Très ému et très mortifié par ces défections, Pusey ne trouvait rien de bien concluant à répondre à ceux qui l'accusaient de faire, consciemment ou non, les affaires de Rome. Mais au milieu de ces mécomptes, il ne se montrait pas découragé. « J'ai pleine foi dans l'Eglise d'Angleterre, disait-il, même quand cette tempête est sur elle et qu'elle semble aller à la dérive. »

« Si fâcheux que fussent pour les idées chères à Pusey, les incidents de S. Saviour's, ils étaient peu de chose comparés à ce qui se préparait ailleurs. A l'insu du public et de Pusey lui-même, dans le mystère d'une conscience, s'ébauchait une « sécession » dont l'accomplissement devait avoir presque autant de retentissement que celle de Newman. Il s'agissait de Manning, c'est-à-dire de celui de tous les hommes du mouvement qui paraissait le plus attaché à son Eglise et le plus déclaré contre Rome, de celui qui, écrivait à propos de laconversion d'un des disciples de Newman : « J'aimerais mieux suivre le convoi d'un ami vers sa tombe, que d'apprendre un tel pas »; de celui qui déclarait à la fin de 1845, à son plus intime confident : « Je me sens incapable de douter de notre Eglise » ;

de celui enfin auquel toutes les consciences troublées se sentaient inspirées de demander une direction qui dissipât leurs doutes et affermît leur fidélité » (1). Il ne sera pas sans intérêt, je l'espère, de suivre la marche de cette âme sur la voie souvent douloureuse qui devait le conduire dans le sein de l'Eglise romaine.

***

Manning conçoit des doutes au sujet de l'anglicanisme. Hésitations et angoisses.

Nous avons vu Manning, lors de la publication par Newman de l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, concevoir et abandonner le projet d'en écrire une réfutation. Il semble qu'en lui ouvrant des horizons nouveaux et en présentant à son intelligence des questions auxquelles l'anglicanisme ne lui fournissait pas de réponse, ce livre ait été le point de départ d'un travail d'esprit et de conscience qui, peu à peu l'amena à confesser la vérité catholique. Dès 1846, année qui suivit celle la publication de l'*Essai*, il déclarait voir son Eglise « séparée de la l'Eglise universelle et de la chaire de Pierre, assujettie au pouvoir civil sans appel possible, dépouillée du sacrement de Pénitence et du sacrifice quotidien de l'Eucharistie. » Ses notes intimes témoignent qu'il se rendait compte du « grand changement qui s'opérait dans ses sentiments à l'égard de l'Eglise de Rome. » « Quelque chose est là, écrivait-il, qui me fait dresser et qui me dit : « Vous finirez dans l'Eglise romaine. » Mais ces pensées qui le visitaient, il les traitait de pensées étranges; il se demandait si elles n'étaient pas des pièges du tentateur ou le châtiment de ses fautes et il jugeait plus sûr de les combattre que de leur donner son assentiment. Néanmoins nous le voyons bientôt frappé de deux idées mises en lumière par le mouvement tractarien, l'idée d'unité et l'idée d'infaillibilité qu'il conçoit comme des conditions nécessaires de la véritable Eglise.

(1) Thureau-Dangin, II, p. 129.

« N'est-ce pas, écrit-il, une partie de la volonté révélée et de l'ordonnance de Notre-Seigneur Jésus-Christ que l'Eglise devrait être sous un épiscopat uni, avec une tête visible, comme les apôtres furent unis avec saint Pierre...?

« L'infaillibilité de l'Eglise n'est-elle pas une conséquence nécessaire de la présence de la troisième personne de la Trinité et son perpétuel office qui a commencé le jour de la Pentecôte? Cela me semble être révélé par l'Ecriture. Une perpétuelle présence, un perpétuel office et une perpétuelle infaillibilité, — c'est-à-dire une voix vivante témoignant pour la vérité et contre l'erreur, sous la direction de l'esprit de Christ, paraissent choses inséparables. »

Il ne songeait pourtant qu'avec terreur à l'éventualité d'une sécession. « Tous les liens de la naissance, du sang, de la mémoire, de l'affection, du bonheur, des intérêts, toutes les séductions qui peuvent agir sur une volonté m'attachent à ma croyance actuelle », disait-il. Son angoisse croissait et comme pour la rendre plus poignante, de tous côtés, ses coreligionnaires recouraient à lui, le suppliant de les délivrer des difficultés qui précisément étaient les siennes. Au Révérend Allies qui traversait, lui aussi, une période de pénibles anxiétés et qui l'avait consulté, il répondait : « Le péché peut souvent fausser notre vue sans que nous en ayons conscience. » Et s'arrêtant sur un souvenir biblique qui, quelques années auparavant, avait aussi frappé Newman, il ajoutait : « Comme dans le cas de Samuel, c'est par trois fois qu'il faut entendre la voix de Dieu. Quand on répond bien sincèrement : « Parlez, Seigneur, votre serviteur écoute », il ne peut y avoir là une conscience à l'état de résistance contre Dieu. » Il faisait ensuite un retour sur lui-même, il déclarait avoir beaucoup d'anxiétés sur *ce qu'il était*, mais n'en avoir aucune sur le lieu *où il était*. Beaucoup d'âmes furent ainsi détournées par lui du chemin de Rome, les unes pour un temps seulement (Allies fut de ce nombre), les autres, malheureusement, pour toujours.

De 1847 à 1848, Manning voyage sur le continent. Il visite la Belgique, l'Allemagne, la Suisse. Il passe l'hiver et le printemps en Italie. A Rome il fréquente les églises, suit les offices, s'entretient avec Ventura et Gerbet, est reçu en audience par

Pie IX qui lui dit : « Je prie chaque jour pour l'Angleterre ». reçoit de la ville pontificale une impression moins *répulsive* que celle qu'il avait éprouvée à son précédent voyage ; à Assise il échange un baiser de paix ému avec un vieux moine franciscain, mais son état de conscience ne se trouve pas pour cela modifié. Il a voulu mieux connaître ce qui, à ses yeux, est une branche du catholicisme autre que la sienne et goûter ce qu'elle lui présente d'intéressant pour l'esprit et pour le cœur. Il est, d'ailleurs, moins préoccupé de ce qu'il voit que des nouvelles qui lui arrivent d'Angleterre et de l'affaire Hampden dont ses correspondants lui racontent les détails et il tire de cette affaire la triste constatation que « le pouvoir civil est le juge dernier de la doctrine en Angleterre, principe hérétique, dit-il, autant qu'athéistique. »

Bientôt l'affaire Gohram vient mettre plus vivement le fait en lumière. La foi anglicane des Allies, des Maskell, des Dodsworth, des Hope, des Bellasis est de plus en plus ébranlée. Hope, le légiste éminent dont le nom s'est déjà trouvé sous notre plume, dit à son ami Bellasis : « Vous savez, si j'étais mourant, je ferais appeler un prêtre catholique. » Et Bellasis : « J'ai perdu toute confiance dans l'Eglise d'Angleterre. » Il n'est pas de ceux qui inclinent vers un système d'atermoiements et de délais : « Patience, patience ! entends-je dire de tous côtés, mais ce n'est pas une matière où l'on puisse être patient. Nous avons un voyage à faire ; le temps presse, car la belle saison se passe ; le navire où nous sommes fait eau et tient mal la mer ; son équipage est mutin. Ce n'est pas sérieux de nous dire que, dans quelque saison future, le vaisseau sera radoubé, les mutins soumis et renvoyés : c'est *maintenant* que notre voyage doit se faire. »

Manning garde une attitude plus réservée. Il appose pourtant, nous l'avons vu, sa signature au bas des manifestes publiés contre le jugement du conseil privé. Il déclare ne pouvoir éluder la question de savoir si l'Eglise d'Angleterre a toujours droit à sa foi. Il condamne sévèrement le protestantisme et va jusqu'à affirmer qu'il ne voit dans l'anglicanisme qu'une forme plus soignée, plus ornée de ce même protestantisme. Mais il croit qu'il est de son devoir de ne rien précipiter. « Non, écrit-il,

je n'en ferai rien par colère ou en hâte. » Pusey s'efforce de le rassurer, Keble l'exhorte à la patience et il attend.

Mais il est un homme qui ne peut voir le trouble et la détresse de ces âmes qui sont les âmes de ses anciens amis, sans éprouver le besoin de leur tendre une main compatissante et secourable. Au printemps de 1850, Newman quitte sa retraite de Birmingham et vient donner à ses anciens amis du mouvement d'Oxford une série de conférences sur « certaines difficultés éprouvées par les anglicans dans l'enseignement catholique. » L'état douloureux de ces âmes est pour lui un objet de grande commisération. « Ce qui me pousse, leur dit-il, c'est la crainte que vous ayez le devoir de vous soumettre à l'Eglise catholique et que vous n'en fassiez rien... Le sentiment que ma vie s'écoule rapidement... me détermine à faire mon possible... pour vous sauver du naufrage, pour vous ramener à terre, pour ne pas vous laisser flottants au milieu des vagues dans lesquelles vous vous êtes jetés ou cramponnés aux agrès ou bien encore assis, accablés et désespérés, sur le flanc du navire. » Il ne dissimule pas à ses auditeurs que son dessein est de les exhorter à quitter l'Eglise anglicane. Cette Eglise, il ne la traitera pourtant pas avec dureté, car elle est l'alliée naturelle quoique secrète de l'Eglise catholique, car elle a conservé dans des temps mauvais les formes, les rites et en quelque sorte le symbole du catholicisme, car elle a, durant les trois derniers siècles, réprimé l'extravagance ou dilué la violence du protestantisme... Mais renoncer à sauver les âmes de peur de porter atteinte à ces institutions, serait une prudence mondaine, une trahison envers Jésus-Christ et une cruauté envers ceux qu'il a rachetés. Il dira donc la vérité sur l'anglicanisme. Il la dit, en effet, dénonçant avec une singulière vigueur les vices de cet anglicanisme dans lequel, dit-il, nous n'apercevons qu'un établissement, un département du Gouvernement, une fonction ou une opération de l'Etat..., une pieuse agrégation de fonctionnaires dépendant de ce pouvoir civil qui naguère, par l'organe du conseil privé, a sacrifié la doctrine du baptême et qui pourrait sacrifier demain telle autre doctrine fondamentale. Si vous voulez être fidèles aux principes mêmes du mouvement, vous devez aller de l'avant et abandonner l'Eglise qui

les rejette. La vérité est votre maître et non pas vous les maîtres de la vérité. Vous devez aller où elle vous conduit.. Vous devez prendre en main votre croix et vous en aller. Venez donc à nous et notre union sera un avant-goût du paradis.

Ces conférences, rare mélange d'exacte dialectique, de pathétique tendresse et quelquefois de charitable ironie, produisirent un effet considérable que leur publication en volume propagea au loin. Elles remuèrent les âmes. Au moins bien disposées, elles enseignèrent à prendre, du moins au sérieux, les arguments invoqués en faveur de l'Eglise de Rome. Elles préparèrent chez les autres, l'illumination décisive qui devait le jeter dans les bras du catholicisme.

On constata, en effet, que le mouvement des conversions qui s'était ralenti de 1846 à 1850, reprit à ce moment une vigueur nouvelle. Maint personnage en vue fait le pas décisif. Des *clergymen* haut placés sacrifient leurs intérêts, leur position à leur conscience. L'un d'eux Maskell annonce à ses paroissiens qu'il les quitte. « Mon premier pas est fait, écrit-il ensuite à Manning ; ce pas a été pénible et douloureux, plus douloureux encore à exécuter qu'à préparer. » Henry Wilberforce abjure avec sa femme. Dodsworth écrit à Manning : « Plus j'y pense, plus je sens que notre position est impossible » et il abjure à son tour. Allies voit sa femme faire sa soumission à Rome. Il se débat encore pendant quelque temps, mais bientôt il n'y tient plus et, le 8 septembre, il fait ses adieux à ses paroissiens et abjure entre les mains de Newman. Laprimaudaye, qui a été *curate* et confesseur de Manning, prend le même parti et parmi les laïques convertis à ce moment, citons lord Feilding, fils aîné du comte de Denbigh, M. Monsell, futur lord Emly et M. Bellasis.

La plupart de ces convertis étaient les amis de Manning et leur détermination ne pouvait que le toucher vivement. Eux-mêmes s'étonnaient qu'il restât en arrière, alors qu'il aurait dû, leur semblait-il, les précéder. Il tentait, en ce moment, un effort en faveur de l'indépendance de son Eglise vis-à-vis du pouvoir civil. Il venait de lancer aux vingt mille membres du clergé anglican une invitation à signer une déclaration limitant le sens dans lequel ils acceptaient la suprématie de la cou-

ronne. Cet appel ne fut entendu que de 1800 ecclésiastiques. Cette défaillance du grand nombre ne pouvait que rendre ses doutes et son trouble plus intenses. Aussi l'entendons-nous bientôt déclarer qu'il n'a plus d'espoir pour l'Eglise d'Angleterre, qu'elle est évidemment en état de schisme. Le 14 septembre 1850, l'évêque Wilberforce, son beau-frère, écrit : « Mon séjour à Lavington m'a permis de bien voir où en était Manning... Hélas ! il m'a laissé dans l'esprit la conviction qu'il est perdu pour nous. » Gladstone entrevoit avec désespoir la sécession de celui qu'il appelle « la perle » du clergé anglican. Pourtant Manning hésite encore. Mais un fait inattendu et d'une importance capitale pour l'Eglise catholique d'Angleterre, va se produire et une de ses conséquences indirectes sera de déterminer le dénouement du drame douloureux qui se déroule dans l'âme du recteur de Lavington.



RÉTABLISSEMENT PAR PIE IX DE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE EN ANGLETERRE. — EMOTION ET VIOLENCES. — INFLUENCE DE CET ÉVÉNEMENT SUR L'ESPRIT DE MANNING. — ABJURATION.

Pendant près de trois siècles les catholiques anglais avaient vécu pauvres, isolés, timides, dépouillés de toute influence politique et sociale. La formation sacerdotale des prêtres peu nombreux qui les évangélisaient, se faisait à l'étranger, soit en France, soit en Espagne, de sorte que ces prêtres n'avaient qu'à demi le tempérament du peuple qu'ils devaient diriger. En principe, ils étaient soumis à l'autorité de vicaires apostoliques, qui, au nombre de quatre d'abord, de huit ensuite, réglaient leur action directement au nom du Saint-Siège. « Mais ces vicaires apostoliques n'avaient souvent qu'un juridiction illusoire sur des prêtres qu'ils n'avaient ni choisis, ni nommés ; et, en tant qu'ils représentaient le Pape, ils étaient l'objet d'une défiance universelle qui annihilait leur action, tant du côté des anglicans qui voyaient en eux des émissaires du papisme, que du côté des catholiques eux-mêmes qui crai-

gnaient qu'une alliance trop étroite avec Rome n'appesantît sur eux le fardeau déjà si lourd de la persécution ! » (1)

Mais au milieu du XIX[e] siècle, l'émancipation des catholiques obtenue en 1829 grâce aux persévérants efforts d'O'Connell, l'émigration irlandaise, le mouvement d'Oxford qui avait amené au catholicisme tant d'illustres recrues et produit un si remarquable courant de conversions, avait profondément modifié cet état de choses et il semblait que les catholiques d'Angleterre formassent une armée assez compacte et assez unie pour qu'on les admît au bénéfice du droit commun, et que, cessant d'assimiler leur pays aux pays de mission, on rétablît au milieu d'eux une hiérarchie épiscopale régulière. En 1847, Wiseman qui était l'un des vicaires apostoliques d'Angleterre, le vicaire apostolique du centre, fut délégué par ses collègues eux-mêmes pour saisir le Saint-Siège de la question.

Mais n'allait-on pas rencontrer des difficultés soit à Londres, soit même à Rome? « Le gouvernement anglais ne serait-il point jaloux d'une orgaisation religieuse qui se dresserait comme un défi en face de l'Eglise officielle? Rome accepterait-elle de se dessaisir de l'action immédiate que, par ses vicaires apostoliques, elle exerçait sur les catholiques anglais ? » (2). Il ne semblait pourtant pas que les obstacles pussent être bien sérieux. Le gouvernement britannique avait déjà vu sans déplaisir la hiérarchie catholique établie au Canada et en Australie, et interrogé soit dans les conversations, soit à la tribune, sur le projet de la rétablir en Angleterre même, le premier ministre Lord John Russell avait répondu : « Qu'est-ce que cela peut bien nous faire que vous nous appeliez vicaires apostoliques ou évêques, on muftis ou mandarins? Faites ce que vous voudrez, mais ne nous demandez rien. » Et du côté de Rome, bien que les catholiques anglais de l'ancienne école, esprits timides et un peu routiniers, y eussent fait entendre des objections par l'organe du cardinal Acton, le principe fut volontiers accepté et, au milieu de l'année 1850, Wiseman reçut avis que le Saint-Siège

(1) Abbé Guibert : *Le réveil du catholicisme en Angleterre*, p. 204.
(2) *Id.*, *id.*, p. 205.

s'apprêtait à rétablir la hiérarchie épiscopale en Angleterre, mais qu'il allait être nommé cardinal en résidence à Rome. Il n'entrerait donc point dans la nouvelle organisation ecclésiastique anglaise. Mais sur ce dernier point, le Saint-Siège céda aux pressantes sollicitations qui lui vinrent d'Angleterre et Pie IX, tout en donnant la pourpre à Wiseman, le laissa dans sa patrie et le fit métropolitain de la nouvelle hiérarchie avec le titre d'archevêque de Westminster (1) et douze évêques pour suffragants (Bref du 29 septembre 1850).

Le 7 octobre, par une lettre pastorale datée de Rome, le nouveau cardinal annonçait ces grands événements aux catholiques anglais et, dans sa joie débordante, il entonnait, dit M. Thureau-Dangin, un vrai chant de triomphe : « Votre bien-aimée patrie, s'écriait-il, prend place parmi les belles églises qui, constituées d'une manière normale, forment le splendide corps de la communion catholique... Tous les martyrs bénis des derniers siècles qui ont lutté pour la foi au milieu du découragement et qui ont gémi moins sur leurs fers ou sur leurs peines personnelles que sur la désolation de Sion et la perte de la gloire religieuse de l'Angleterre, combien ils doivent bénir Dieu qui a de nouveau visité son peuple!... » Puis il se mettait en route et se dirigeait à petites journées vers l'Angleterre à travers l'Autriche, l'Allemagne et la Suisse.

Mais à peine connu à Londres, le bref du Pape y soulève une explosion imprévue de fureur antipapiste. « Le public, dit M. Thureau-Dangin, croit voir dans les formules pontificales, une bravade insultante de Rome, la prétention de gouverner religieusement l'Angleterre entière et de substituer les évêques catholiques aux évêques anglicans. C'était parfaitement absurde : le Pape ne fixait d'organisation qu'au regard des catholiques qui reconnaissaient son autorité, et l'Eglise établie demeurait, après le Bref, ce qu'elle était auparavant. Mais on ne raisonne pas avec des explosions et des paniques de ce genre. »

(1) En disant archevêque de Westminster et non pas archevêque de Londres, on se conformait à une loi anglaise qui défendait aux évêques catholiques de prendre un titre territorial déjà porté par un évêque de l'Eglise établie.

Quelques jours plus tard, arrive à Londres la lettre du cardinal. Son vicaire général redoute l'effet de ce chant de triomphe et d'allégresse sur un public déjà surexcité, il hésite à en ordonner la lecture dans les églises et à le livrer à la presse, mais il n'ose intercepter la parole de son évêque. C'est aussitôt un nouveau déchaînement de fureur. On relève avec indignation le passage où l'archevêque indique l'étendue du diocèse qui lui est confié : « Nous y gouvernons et continuerons à gouverner les comtés de Midlesex, Hertfordshire et Essex... » Dans l'ardeur qui emporte les esprits on ne veut pas entendre ces mots dans leur seul sens raisonnable : Nous gouvernons et continuerons à gouverner les catholiques des comtés de... Le *Times* s'irrite de cette façon « de diviser le pays en nouveaux évêchés comme si les anciens étaient en réalité vacants ou abolis. » Il s'attaque au Pape lui-même et en termes grossiers : « Pio nono, dit-il, n'est plus le doux pontife du laisser-aller, il est transformé en un Pape cruel et fanatique. »

Loin de blâmer ou de réprimer ces violences de langage, le gouvernement anglais s'y associait et les encourageait. Oublieux des assurances qu'il avait précédemment données aux catholiques, lord John Russell écrivait le 4 novembre, à l'évêque de Durham qui lui avait fait parvenir une protestation : « Je suis d'accord avec vous pour envisager comme insolente et insidieuse la dernière agression du Pape contre notre protestantisme et l'indignation que j'en ressens est égale à la vôtre... » Mais si le ministre se déclare alarmé de la prétendue usurpation de pouvoir tentée par Rome, il se dit encore plus inquiet du péril que court l'Eglise établie par le fait de « fils indignes » de cette Eglise. C'est par ces termes qu'il désigne les hommes d'Oxford, flétrissant ainsi ce qu'il y a de plus pur et de plus religieux au sein de l'anglicanisme, accusant ces hommes d'y introduire les *mômeries de la superstition* et déclarant compter pour les réduire à l'impuissance sur le mépris où les tient la masse de la nation.

Il semble que n'eût-ce été que dans l'intérêt de sa propre dignité, le clergé anglican aurait dû garder une certaine réserve. Il n'en fut rien. Ce clergé se répandit en invectives et en protestations de la dernière violence, traitant la mesure

prise par le Pape d' « usurpation révoltante et effroyable », d'agression sans pareille. » Pour lui, le Souverain Pontife est « un prince insolent dans sa dégradation ». « Rome reste attachée à ses abominations », c'est une « sentine », etc., etc. Les évêques anglicans passent des paroles aux actes. A l'exception de deux d'entre eux, ils signent une adresse à la reine où ils lui dénoncent dans « l'agression du Pape », une « insulte inexcusable » et la suppliant humblement de « déjouer par tous les moyens constitutionnels les prétentions et les usurpations de l'Eglise de Rome. »

En fallait-il davantage pour déchaîner les fureurs populaires? Partout se produisirent les plus grossières parodies de du culte catholique, et, en cent endroits, Pie IX et Wiseman furent l'objet de manifestations ineptes. « Sa Sainteté Pio nono a été brûlée en effigie sur une éminence en face de la ville, raconte un journal de l'époque. Le mannequin était revêtu de tous les ornements pontificaux, avec la triple couronne sur la tête et une paire de grandes cornes de cerf. Sur la voiture était un baudet représentant Son Excellence le Cardinal-Archevêque de Westminster. Après un défilé solennel dans les rues, l'effigie escortée d'un immense concours de peuple, arriva à Musley-Hill, où elle fut solennellement pendue, par le cou, à une potence élevée au-dessus d'un amoncellement de fagots et de tonneaux de goudron, et brûlée au milieu des vociférations et des malédictions de la foule. » Et on ne s'attaque pas seulement aux mannequins. Les prêtres catholiques sont insultés dans la rue. Le P. Faber a raconté les huées dont lui et ses compagnons étaient poursuivis quand ils sortaient. « Même les *gentlemen*, dit-il, crient après nous par les fenêtres de leurs voitures. » Les Puseyites ont leur part d'injures et d'avanies. Dans une des paroisses de Londres, celle de Saint-Barnabé, connue pour être un des foyers de l'anglo-catholicisme, des scènes tumultueuses se produisent chaque dimanche et le curé adresse à lord John Russell, qui est précisément un de ses paroissiens, une lettre de protestation où il n'hésite pas à le rendre responsable de ces désordres.

Cependant, nous l'avons dit, Wiseman s'acheminait vers Londres. Le 30 octobre il est à Vienne et il y apprend le mau-

vais accueil fait au Bref pontifical. Il juge suffisant d'écrire à lord John Russel une lettre d'explication. Quelques jours plus tard, il est à Bruges et il y trouve des lettres qui ne lui permettent plus aucune illusion. L'Angleterre protestante est en feu et, chose peu encourageante, parmi les catholiques, il en est qui trouvent Wiseman trop romain et pas assez anglais, qui, pour un peu, lui imputeraient la responsabilité de ce qui se passe. Lord Beaumont et le duc de Norfolk vont jusqu'à déclarer qu'il n'y a pas lieu d'accepter le dernier édit de Rome.

Le cardinal presse son départ de Bruges et arrive à Londres le 11 novembre. Il y est accueilli par les huées et les pierres, mais malgré sa nature nerveuse et impressionnable, il ne se déconcertera pas, il saura tenir tête à l'orage. Sans négliger de faire parvenir des explications au ministère, il prend le parti d'en appeler directement au peuple anglais. En quelques jours, il rédige une brochure qui, publiée dès le 19 novembre, excite vivement l'attention et produit un effet considérable.

Au début de ces pages rapides, il rappelle l'agitation et les excès sans précédents dont le rétablissement de la hiérarchie catholique a été l'occasion et il ajoute : « Tout accès à la justice publique nous étant fermé... il nous reste cependant un tribunal qui, après la Providence infaillible de Dieu, est celui en qui nous plaçons le plus justement notre confiance, il nous reste le sens droit et le cœur honnête d'un peuple généreux, cet amour de la probité et de la loyauté qui est l'instinct naturel de l'Anglais en toutes choses. » Il discute ensuite la prétendue usurpation reprochée au Pape. Oui, sans doute, le Pape et les catholiques romains nient la suprématie royale dans les choses spirituelles, sans quoi ils seraient anglicans et non pas catholiques romains ; mais, outre que cette négation laisse le pouvoir royal intact dans les choses temporelles, elle est le fait non seulement des catholiques, mais encore le fait des dissidents : méthodistes, quakers, presbytériens, unitariens qu'on ne songe nullement à inquiéter. La tolérance promise aux catholiques implique nécessairement, à leur profit, la faculté de pratiquer leur religion telle qu'elle et de vivre soumis à l'organisation qui lui est essentielle. Or

la hiérarchie épiscopale est une partie essentielle de sa constitution : « Dire aux catholiques : « Vous jouirez d'une entière liberté, mais vous n'aurez point d'évêques », ce serait une contradiction flagrante dans les termes ; ce serait l'équivalent d'un refus absolu de tolérer leur religion. » C'est ce qui, d'ailleurs, avait été expressément reconnu, dès 1846, à la tribune de la Chambre des Lords, par le lord chancelier : « Si le catholique se borne à reconnaître et à défendre *comme il est tenu de le faire*, dirait-il, la suprématie spirituelle du Pape, il ne peut être blâmé. »

Le cardinal s'explique en quelques mots sur « le rôle joué par le clergé anglican dans le présent tumulte », opposant aux violences de ce clergé l'attitude constamment déférente observée envers lui par les catholiques. « Jamais, dit-il, même quand la voix du peuple s'élevait contre eux, nous n'en avons pris avantage pour faire chorus avec la multitude. Ce ne sont pas les nôtres qui réclament tous les ans, la restitution des sinécures et des revenus épiscopaux... Ce n'est pas notre presse qui publie des caricatures contre les dignitaires de l'Eglise officielle et qui ridiculise les passe-temps des *clergymen*... Mais malgré cela, dès qu'une occasion s'est offerte d'exciter contre nous les colères du peuple, les ministres de l'Eglise établie l'ont saisie avec empressement... ils ont lancé des mots brûlants de mépris, de colère, de haine... contre des gens qui avaient été presque les seuls à les traiter avec respect. »

Le chapitre anglican de Westminster figurait parmi les opposants. Il semblait craindre que le nouvel archevêque ne lui disputât la jouissance des honneurs et des richesses de la célèbre abbaye. Wiseman le rassure en une page où éclate l'esprit de détachement mais où l'on sent aussi une pointe d'ironie : « Les dignitaires anglicans n'auront rien à souffrir dans leurs droits temporels, ni dans la tranquille possession de leurs dignités. Toutes les fois que j'entrerai dans le temple, je paierai mon obole, comme tout sujet, je m'abandonnerai docilement à la direction du bedeau et je l'écouterai, sans impatience ni rebuffade, signaler à mon admiration des monuments détestables et me montrer un trou dans le mur, en le faisant passer sous un confessionnal. Mais ce splendide bâtiment, ses trésors artistiques et ses riches revenus ne sont pas la partie

de Westminster qui doit m'occuper. La partie qui m'intéresse forme un effrayant contraste avec toute cette magnificence qu'elle touche pourtant de très près. Anciennement l'existence d'une abbaye, avec un nombreux clergé et des rentes considérables, suffisait, dans une localité, pour créer tout à l'entour, un petit paradis de bien-être, de contentement, de bonheur. Aujourd'hui, il n'en est point ainsi. Autour de l'abbaye de Westminster s'étendent des labyrinthes de ruelles, de cours, d'allées, de bouges, hideux repaires de l'ignorance, du vice, de la dépravation et du crime, en même temps que de la malpropreté, de la misère noire et de la maladie. L'atmosphère de ces lieux est le typhus, leur ventilation est le choléra. Une population presque innombrable qui est en grande partie catholique (de nom au moins), y fourmille. Ce sont des cloaques d'immondices qu'aucun comité d'assainissement ne peut purifier, de ténébreuses cavernes qu'aucune Compagnie d'éclairage ne peut illuminer. Voilà la seule partie de Westminster que je convoite, que je suis heureux de réclamer, de visiter comme un pâturage béni, où je garderai les brebis de la Sainte Eglise. Car c'est là que l'évêque doit remplir son devoir sacré de consoler, de convertir et de préserver du mal. Et si, comme je l'espère humblement, avec la grâce de Dieu, la culture spéciale résultant de l'établissement de notre hiérarchie donne des fruits d'ordre, de tranquillité, de décence, de religion et de vertu, il se peut qu'on n'accuse plus le Saint-Siège d'avoir agi peu sagement en rattachant l'âme et le salut du premir pasteur à l'âme et au salut d'une cité dont le nom sans doute est glorieux, mais dont les entours sont infâmes... »

Cet *Appel au peuple anglais*, dont nous venons de prendre une idée générale, eut un très grand retentissement. Les esprits furent frappés de la dignité courageuse et loyale, de la modération, de la solidité de raisonnement qui régnaient à travers ses pages. Presque tous les grands journaux, le *Times* entre autres, le reproduisaient *in extenso*. Les catholiques reprenaient courage et relevaient la tête. Leurs adversaires finissaient par où ils auraient dû commencer, ils se prenaient à réfléchir. Diverses feuilles témoignaient de leur admiration. « L'*appel* est si modéré, si logique, disait l'une d'elles, que le regret public en est accru qu'il n'ait pas été publié un mois plus

tôt, avant que le mal fût fait, avant que se fût répandu sur le pays ce flot d'amertume théologique. » De l'auteur, une autre feuille disait : « C'est le plus fin et le plus courtois disputeur du temps. » « Il n'y a pas à mettre en doute sa puissance de controverse », disait un troisième. Tous ces éloges peuvent se résumer dans l'appréciation de Newman : « Le cardinal, disait-il, est fait sur mesure pour le monde et il s'élève au niveau des événements. Si haut que j'estimasse les dons de sa nature, je ne m'attendais cependant pas à un déploiement de vigueur, de puissance, de jugement, d'énergie soutenue, pareil à celui dont les deux derniers mois nous ont fourni la preuve. J'avais entendu d re à un de se plus int mes amis, avant qu'il eût remis e pi d en Angle rre, que a nouvelle de l opposition qui l'attendait le tuerait. Comme il s'est trompé !... Pour autant que je me rappelle, je n'ai jamais rien vu de pareil. »

Dans les sphères officielles l'œuvre de l'archevêque ne produit pas moins d'impression que dans la presse et la lettre précédemment louée de lord John Russell est maintenant critiquée, condamnée. Au nom des tories, Disraëli en fait ressortir l'inconséquence. Au nom des libéraux, M. Rœbuck blâme le ministre d'avoir réveillé « l'infâme démon de l'intolérance religieuse ». « La postérité vous regardera, lui dit-il, comme un homme qui, à l'heure même où les difficultés étaient aplanies, où, par des efforts concertés et continuels de nos plus grands hommes d'Etat, la loi était devenue équitable, où la paix et la bonne harmonie allaient se rétablir, profite de sa grande situation pour souffler parmi nous l'esprit de haine et de discorde... C'est là, mylord, une triste gloire... »

Wiseman compléta sa victoire dans une suite de conférences qu'il donna dans la pro-cathédrale de Saint-Georges. Devant un auditoire composé d'hommes de toute confession, il déplora que « l'âme entière d'une nation eût pu se laisser emporter dans une méprise, d'où elle s'éveillait ensuite, ainsi que d'un songe, diminuée dans sa propre estime et dans l'estime des nations qui l'entourent. » Quant aux injures dont les nouveaux évêques avaient été accablés, il y voyait des signes de la faveur divine. « Le Rituel, disait-il, ordonne de joncher de fleurs le chemin par où le nouveau pontife entre dans son diocèse ; notre chemin à nous, au contraire, a été bordé d'épi-

nes et notre voie semée de ronces. Tant mieux, car plus profonde et plus large apparaît sur une œuvre, l'empreinte de la croix, plus certainement elle nous arrive marquée du sceau de Dieu. »

La lumière était faite dans les esprits sincères et l'orage se dissipait peu à peu. Le gouvernement avait pourtant saisi les Chambres d'un projet de loi qui frappait d'une amende toute personne usurpant, dans le royaume, le titre d'un siège épiscopal anglican. Combattu par Gladstone et par Sir Roundell Palmer, il fut pourtant voté, mais les pénalités qu'il édictait n'ont jamais été appliquées et plus heureux que ceux de certaines nations continentales, les évêques catholiques d'Angleterre ont pu remplir leur ministère dans le calme et la liberté. Au reste, vingt ans après les événements que nous rappelons, M. Gladstone a demandé et obtenu l'abrogation de l'acte qu'il avait désapprouvé.

Nous semblons avoir oublié Manning. Il n'en est rien et la violente agitation de 1850 nous ramène à lui, car c'est elle qui mit fin à ses longues hésitations et qui le jeta dans le sein de l'Eglise de Rome. Mis en demeure par son évêque, en qualité d'archidiacre de Chichester, de réunir le clergé de son archidiaconé pour protester contre « l'agression papale », il répond qu'ayant sur la suprématie de la couronne et sur celle du Pape des idées opposées à celles dont on attend l'expres- il offre, soit de se démettre immédiatement, soit de convovoquer le *meeting*, d'y faire connaître son dissentiment et donner sa démission. L'évêque lui demande de convoquer l'assemblée et de ne pas parler encore de sa démission. Manning écrit à Wilberforce : « Je sens que mon pied est dans la rivière. C'est froid et mon cœur est triste. Mais la foi me montre que le monde domine l'Eglise d'Angleterre et que le royaume de Notre-Seigneur n.est pas là. » Le *meeting* s'ouvre le 17 novembre. Au milieu de l'émotion générale, Manning y fait pressentir sa détermination et le 8 décembre, après avoir envoyé sa résignation à son évêque, il quitte pour jamais Lavington. « Ce que j'ai souffert dans mes affections humaines, écrira-t-il bientôt, en quittant l'unique *home* et le troupeau où j'ai dépensé, pendant dix-huit ans, toute ma vie d'homme, aucune parole ne peut le dire. » Quatre mois s'écoulent encore, quatre mois

de souffrances, de luttes intérieures, de déchirements ; il déclare pourtant à R. Wilberforce qu'il ne trouve d'autre raison de différer que « la contradiction de la chair et du sang et la vague crainte de faire une faute là où toute sa lumière luimontre qu'il n'y a pas de faute. » Une douleur amère le saisit quand on lui révèle à lui qui se croyait prêtre, que les ordres anglicans n'étant pas tenus pour valides par l'Eglise romaine, il ne peut être admis dans cette Eglise qu'à titre de laïque. Il rompt néanmoins les derniers liens et le 6 avril 1651, lui et Hope font leur abjuration aux mains d'un Père Jésuite « avec la plus entière conviction à la fois de raison et de conscience. » A son frère aîné, protestant obstiné et irrité de sa défection, il écrit : « Par la miséricorde de Dieu, je suis dans le calme et la paix, chagriné seulement d'un chagrin humain et surtout du chagrin que je cause à ceux que j'aime si profondément » et dans une lettre à Hope, il s'applique à lui-même ce mot de Dante : c'est du martyre que je suis arrivé à cette paix, *E venni dal martirio a questa pace.*

« Dans le monde anglican, la *sécession* de Manning paraît une catastrophe presque égale à celle de la conversion de Newman. Pendant que des protestants fanatiques s'écrient avec le futur comte de Shaftesbury : « Seigneur, purgez l'Eglise de ces hommes qui, tandis que leurs cœurs sont dans le Vatican, mangent encore le pain de l'Etablissement et minent cette Eglise ! » d'autres se lamentent et Gladstone désespéré, écrit : « Il me semble que j'ai perdu mes deux yeux. » L'émoi est d'autant plus grand que beaucoup d'autres conversions accompagnent celle de Manning ; plusieurs l'ont précédée ; une un plus grand nombre devait la suivre. Cet exode dépasse encore celuide 1845. C'est à se demander où il s'arrêtera et si l'Eglise établie résistera à cette perte si abondante de son sang le plus précieux. « Hélas ! écrit l'évêque Wilberforce, le 28 mai 1851, tout est très sombre autour de nous. Je crains que nous ne perdions quelques-uns de nos hommes vraiment les meilleurs, et mon cœur saigne par tous les pores à cette pensée » (1).

(1) Thureau-Dangin, II, p. 227.

(*à suivre.*) Ch. DE LAJUDIE.



UN DÉFENSEUR DE LA " NOUVELLE-FRANCE "

FRANÇOIS PICQUET " LE CANADIEN "

(1708-1781)

Suite (1)

CHAPITRE IX

LES CAMPAGNES DE LA GUERRE DE SEPT ANS. CARILLON (1758).

I. — *Le Mémoire sur la garnison.*

Lorsqu'il remonta le Saint-Laurent pour regagner La Présentation, à la fin de septembre, François Picquet avait l'âme remplie de bien graves préoccupations.

Les derniers événements auxquels il venait d'assister lui avaient laissé de pénibles souvenirs. Par lui-même il avait pu constater combien l'influence du christianisme sur les Indiens demeurait superficielle. Que l'œuvre d'évangélisation laissait encore à désirer ! Le missionnaire n'était pas éloigné de souscrire à ces réflexions découragées de son confrère, le Jésuite Roubaud : « Nos sauvages, pour être chrétiens n'en sont pas plus irrépréhensibles dans leur conduite. Leur vie errante et vagabonde n'est pas une des moindres causes de leurs mal-

(1) Voir mai.

heurs. Abandonnés à eux-mêmes, et aux prises avec leurs passions, sans même être soutenus par le secours d'aucun exercice extérieur de religion, ils échappent, durant la plus grande partie de l'année, aux empressements du zèle le plus actif, qui, condamné durant ce long terme à la plus triste inaction, est réduit à ne pouvoir former en leur faveur que des vœux presque toujours superflus. Peut-être le Dieu des miséricordes éclairera-t-il un jour ces malheureux sur les dangers de leur étrange façon de vivre, et fixera-t-il leur instabilité et leurs courses ; mais si c'est là un événement qu'il est bien permis à un missionnaire de souhaiter, il n'est pas en sa puissance de le ménager » (1).

D'autre part, malgré l'heureuse issue d'une campagne commencée pourtant beaucoup trop tard, la situation de la colonie restait précaire. Nos succès avaient beau être brillants, même avec le plus solide optimisme on ne pouvait les tenir pour décisifs. C'était un temps d'arrêt dans l'agonie du Canada, une « année gagnée », voilà tout. Il faudrait s'y reprendre au printemps prochain et dans des conditions de moins en moins favorables. Aussi bien, était-il possible de s'illusionner sur la fin d'une lutte, de toutes façons disproportionnée? Tandis que nos ressources diminuaient, celles de nos adversaires augmentaient chaque jour. Du seul fait de la guerre les défenseurs de la Nouvelle-France, ne recevant plus de renforts de la métropole, devenaient de plus en plus rares, tandis que le nombre des Anglo-Américains, acharnés à notre perte, grossissait sans cesse. Dans tout le cours de l'année 1757, le Canada ne reçut que les deuxième et troisième bataillons de Berry, qui parvinrent à Québec dans un état pitoyable (2), et huit com-

(1) Dernières lignes de la *Relation* déjà citée.

(2) La maladie s'était mise sur les vaisseaux et y avait fait de terribles ravages. On se hâta, à leur arrivée, le 29 juillet, d'évacuer les malades sur l'Hôtel-Dieu et l'Hôpital général de Québec. Un grand nombre y succombèrent, en dépit des soins dont ils furent entourés. Cinq religieuses et quatre prêtres payèrent leur dévouement de leur vie. A la date du 16 septembre, les deux bataillons avaient perdu plus du quart de leur effectif. (*Doreil au marquis de Paulmy*, Québec, 16 septembre 1757. *Arch. du min. de la Guerre, Dépôt de la guerre, Canada*, vol. 3457.)

pagnies levées pour remplacer celles des régiments de La Reine et de Languedoc, faites prisonnières en 1755 pendant la traversée. Ces recrues représentaient seulement 255 hommes, si bien que l'effectif de nos troupes de terre, au 1er octobre, n'atteignait pas 4.000 soldats. C'était avec ces faibles forces qu'il fallait protéger contre l'invasion la ligne infinie des frontières canadiennes !

A vrai dire, le Supérieur de La Présentation ne désespérait pas encore. Il pensait que la France voudrait, dans un sursaut d'énergie, se conserver ce Canada, si riche par son sol fécond, par ses lacs poissonneux, par ses forêts, réservoirs d'une activité industrielle presque illimitée, sauver cet immense pays dont les 80.000 habitants témoignaient d'un si sincère attachement à la mère-patrie. Sur ce point il partageait la confiance d'un Montcalm, qui écrivait au ministre de la Marine : « Quelle colonie ! Quel peuple quand on voudra ! Quel parti à tirer pour un Colbert ! Ils ont tous foncièrement de l'esprit et du courage, mais jusqu'à présent rien n'a animé cette machine ni servi à développer les germes qui existent » (1).

Mais, quelque dévouement qu'on fût en droit d'attendre des Canadiens, et même des sauvages, — car François Picquet était loin d'avoir renoncé à tout espoir à leur sujet, — la guerre avait revêtu depuis deux ans un tel caractère que les services des uns et des autres ne devaient plus paraître essentiels. Les opérations se rapprochaient insensiblement de celles des guerres européennes d'abord par l'importance des effectifs engagés et par la puissance de l'artillerie mise en ligne, en second lieu par les méthodes employées dans les sièges et la défense des places. Elles obligeaient à rester de longs mois en campagne, à combattre en formations réglées, à fournir sans cesse des preuves de cette endurance, de ce « courage de constance » comme on disait alors, courage que les Peaux-Rouges et les miliciens eux-mêmes étaient loin de posséder au même degré que les troupes de terre. Les expéditions accomplies en quel-

(1) *Montcalm à M. de Moras*, 11 juillet 1757. (*Arch. du min. des colonies*, C_{11}, vol. 102.)

ques jours, durant lesquels une poignée d'adroits tireurs, endurcis à la fatigue, habiles à se défiler dans les bois, suffisait à mettre en déroute de petits corps ennemis, à enlever un fortin, à détruire un village, tendaient à devenir de moins en moins fréquentes.

C'est ce qu'avait très bien saisi l'abbé Picquet. Aussi le verrons-nous désormais restreindre de plus en plus ce qu'on pourrait appeler son « action militaire » et se confiner davantage dans les fonctions du ministère sacré. Plus que jamais, il restera dans la réserve que lui imposaient son caractère sacerdotal et ses devoirs de chef de mission catholique. Il n'abandonnera point cependant son rôle d'entraîneur d'hommes en vue de la défense commune ; il continuera à mettre au service des « généraux », de Vaudreuil aussi bien que de Montcalm, sa connaissance extraordinaire du pays, sa longue expérience des mœurs canadiennes et sauvages, le crédit presque unique dont il jouissait auprès des peuplades indiennes, et notamment auprès des tribus iroquoises. Avec une activité, une énergie, un dévouement infatigable, et sans jamais perdre de vue les intérêts supérieurs de l'apostolat chrétien, il ne cessera d'unir jusqu'au bout ses efforts à ceux des plus vaillants défenseurs de la Nouvelle-France.

Il était à peine de retour aux bords de l'Oswégatchie, quand le capitaine de Bellestre y arriva avec un détachement de soldats, de Canadiens et de sauvages (1). Le 22 octobre, ce parti se remettait en route dans la direction du lac Ontario. Après avoir remonté la rivière à la Famine jusqu'à la hauteur des terres et reconnu les ruines du fort Bull, il descendit le cours de la rivière Mohawk et vint camper à une lieue et demie de German Flats. Cette bourgade, appelée aussi village des Palatins pour cette raison qu'elle était peuplée de familles originaires du Palatinat, était riche et prospère. Ses habitants entretenaient un grand commerce avec les Agniers, leurs voisins. Leurs comptoirs servaient aussi d'entrepôts aux Anglo-Américains ; bestiaux, denrées, objets de traite y abondaient.

(1) Cf. *Journal de l'expédition de M. de Bellestre*, dans la *collection des papiers du maréchal de Lévis*, t. XI et *Journal* de Malartic, p. 159.

Cependant, ces Palatins montraient peu d'attachement à l'Angleterre ; Vaudreuil avait même espéré un moment que, sous l'impression de ses menaces, ils se rallieraient à la cause française. Il n'en fut rien, et la ruine de leur village fut résolue pour qu'elle servît d'exemple. Bellestre s'acquitta de cette besogne sans ménagements, avec la sauvagerie d'un vrai coureur de bois. Un matin de novembre, sa troupe emporta les cinq petites redoutes en palissades qui protégeaient les maisons. Celles-ci furent à leur tour occupées, puis aussitôt rasées et incendiées. Une quarantaine de personnes avaient été tuées. On détruisit les approvisionnements de grains ; on fit une hécatombe de moutons et de porcs, de chevaux et de bœufs, et le détachement revint à Montréal où il parvenait le 18 novembre, avec cent cinquante prisonniers (1).

Cette expédition fut la dernière entreprise avant la saison froide. L'hiver, — le terrible hiver de 1757-1758, — était commencé. François Picquet devait garder longtemps le souvenir de ces sombres jours.

La température fut, en effet, d'une rigueur excessive : comme l'année précédente, et peut-être plus fréquemment encore, le thermomètre descendit à moins de 28° degrés. A Québec, de pauvres gens furent trouvés morts de froid dans leurs lits (2).

Tous les genres d'épreuves semblaient d'ailleurs se réunir sur la malheureuse colonie. Elle venait de supporter la guerre; elle fut envahie par les maladies contagieuses, qui en

(1) Dont le maire, Jean Pétrie. Nous n'avions qu'un petit nombre de blessés, parmi lesquels l'enseigne Lorimier, fils du commandant de La Présentation. Bellestre se vanta de son succès en le grossissant, comme c'était assez la coutume de ses pareils. « M. de Belêtre rapporte qu'il s'est emparé de trois forts, qu'il a brûlé un village palatin, dans lequel son détachement a fait un butin considérable et tué quatre cents hommes. » (*Journal* de Malartic, p. 159). Bougainville rectifie : « Ni forts ni assaut ; la surprise, la nuit, le feu, les cris de l'enfer, une terreur panique, voilà tout. Et c'en est assez pour entretenir cette inconcevable frayeur que les Anglois ont des sauvages. » (*A Mme Hérault*, Québec, 20 février 1758.)

(2) « On a trouvé huit ou dix Acadiens, malades ou vieillards gelés et roides dans leurs lits, faut de bois, quoiqu'il y eut un entrepreneur, payé par le Roy, pour leur en donner... » (Desandrouins, p. 121.)

sont presque toujours la suite. Sans parler de l'épidémie qui décimait le régiment de Berry dans les hôpitaux de Québec, on eut à faire face à une nouvelle apparition de la petite vérole. La maladie existait à l'état endémique dans le pays ; l'imprudence des sauvages multiplia les foyers de contagion. Après la prise du fort George, quelques-uns avaient fouillé des fosses fraîchement remplies et en avaient retiré des chevelures de soldats morts du terrible mal. La petite vérole, qu'ils emportèrent ainsi avec eux dans leurs wigwams, y fit d'épouvantables ravages ; la nation de Poutéotamis périt presque tout entière. Les blancs eux-mêmes ne furent pas épargnés (1).

Dans ces pénibles circonstances, l'administration coloniale ne parut pas à la hauteur de sa tâche. Le Canada tout entier était un corps malade, que ses médecins, les Bigot et les Vaudreuil, tuaient lentement, mais sûrement, les uns par leur coquinerie, les autres par leur sottise.

Peut-être était-il temps d'arrêter encore le débordement de friponneries et de vols dont les auteurs commençaient à être démasqués. Mais pour remédier à un pareil mal, il eût fallu faire un énergique effort. Balayer les écuries d'Augias était besogne au-dessus des forces d'un Vaudreuil, à qui manquaient à la fois l'indépendance et la fermeté du caractère. Il aima mieux fermer les yeux sur la corruption qui montait jusqu'à lui, comme un torrent fangeux (2) Si sa conduite désintéressée le mettait personnellement à l'abri des soupçons, sa condescendance aveugle et sa faiblesse n'en avaient pas moins le funeste effet d'enhardir les auteurs des malversations et des tripotages. Nous aurons à insister bientôt sur le pillage en règle auquel les fonctionnaires prévaricateurs soumettaient le trésor royal comme la fortune privée des habitants de la Nouvelle-France, sauvages et Canadiens, colons et soldats.

(1) Gabriel, citant sans doute Desandrouins, dit qu' « un cinquième de la population fut emporté » (p. 122). — V. Lettre de Montcalm, du 20 avril 1758.

(2) « M. Bigot m'a dit que le détachement de M. de Rigaud, l'hiver dernier, avait coûté 200.000 livres de dépenses extraordinaires. » (*Journal* de Montcalm, 10 décembre 1757 (p. 324). On trouvera plus loin d'autres textes où la probité du frère de Vaudreuil apparaît sous un singulier jour.

Mais nous devons signaler dès maintenant les plaintes, timides encore,bien que déjà précises, que l'on élevait surtout dans les rangs de l'armée (1). « Je gémis, écrivait Doreil, de voir une colonie si intéressante et les troupes qui la défendent, exposées par la cupidité de certaines personnes, à mourir de faim et de misère... » (2)

Le péril que signalait le Commissaire ordonnateur des guerres n'était nullement chimérique. La récolte avait encore manqué en cette année 1757, si bien que la disette, cette ennemie intérieure, plus redoutable que les Anglais, devint générale dans la colonie. Elle devait s'aggraver les années suivantes d'abord par la faute de l'intendant et du munitionnaire, ensuite par celle des événements, la guerre enlevant sans cesse les Canadiens à leurs champs, alors précisément que les convois de France pouvaient de moins en moins passer à travers les mailles des croisières britanniques.

Dès le mois de juillet, le peuple de Québec fut rationné. En félicitant Montcalm de son succès à William-Henry, Bigot lui écrivait : « Le parti que vous avez pris de ne point faire le siège du fort Lydius et de ne pas prendre la garnison prisonnière de guerre est des plus convenables (3) ». Et l'intendant

(1) Les commerçants avaient député à Versailles un des leurs, Taché citoyen intelligent et intègre, pour demander justice contre les accapareurs ; mais ses représentations ne furent pas écoutées.

(2) Il ajoutait : « M. de Montcalm s'étendra peut-être davantage. Je lui en laisse le soin. Rien n'échappe à sa prévoyance ni à son zèle. Mais que peut-il faire ainsi que moi? Des représentations contre lesquelles on est toujours en garde et qui ne sont presque jamais écoutées... » Et plus loin : « M. de Moras, ministre de la marine, ignore la principale cause de notre triste situation. Il ne convient ni à moi, ni M. de Montcalm de tenter de l'en instruire, d'autant plus que nos représentations ne parviendroient pas vraisemblablement jusqu'à lui. » (*Arch. du min de la guerre*, vol. 1758.) De Laporte était encore au ministère ! — Comme le faisait pressentir Doreil, Montcalm signala au ministre de la guerre l'étrange conduite du munitionnaire Cadet, qui avait fait venir du vin et de l'eau-de-vie, alors qu'on manquait de blé : « Il y a plus à gagner sur l'un que sur l'autre... Couvrons cette matière d'un voile épais ; elle intéresseroit peut-être les premières têtes d'ici. » (Québec 4 novembre 1757. *Arch. du min. de la guerre* vol. 3457.)

(3) Bigot à Montcalm, 16 août 1757 (*Collection des Papiers du maréchal de Lévis*).

d'avouer qu'on n'aurait pu fournir des vivres aux troupes non plus qu'aux prisonniers. Au mois de septembre, quand l'arrivée d'un convoi d'Europe ne devait plus passer que pour une aventure heureuse, le munitionnaire Cadet fut bien obligé de faire connaître la triste vérité: les « fonds étaient finis », et il devenait urgent de « réduire les soldats ». C'est alors qu'on fit appel à Montcalm (1).

Le 14 septembre, celui-ci adressait au chevalier de Lévis les lignes suivantes : « Nous allons nous trouver, Monsieur, dans les circonstances les plus critiques. Nous manquons de pain cette année ; les moyens que l'on va prendre pour y suppléer nous feront manquer de viande la prochaine. Quelques difficultés que les troupes, qui sont sur les côtes, éprouvent pour vivre chez l'habitant, leurs soldats seront encore moins à plaindre que ceux qui sont en garnison dans les villes. Les temps vont être plus durs, à certains égards, qu'à Prague. Je suis cependant persuadé que ce va être le beau moment de gloire pour les troupes de terre, sûr d'avance qu'elles se prêteront à tout avec le meilleur ton, et que nous n'entendrons aucune plainte ni jérémiade sur la rareté des vivres, puisqu'il n'y a aucun remède... Aussi, nous allons donner l'exemple de la frugalité nécessaire par le retranchement des tables et de la dépense... Celui qui vivra, si j'ose le dire, le plus mesquinement et qui par là consommera le moins, donnera les marques les plus sûres de son amour pour la patrie, pour le service du roi, et sera digne des plus grands éloges... (2) ». Quatre jours après, le général terminait un rapport au ministre de la guerre par ces mots navrants : « Manque de vivres. Le peuple réduit à un quarteron (3) de pain. Il faudra encore réduire la ration du soldat. Pas de poudre. Pas de souliers. » Et ce cri d'alarme se répercute à travers toute la correspondance de l'héroïque officier, jusqu'au billet en quatre lignes qu'il adresse à son lieutenant, l'avant-veille de la bataille d'Abraham.

En vue de l'hivernage, les régiments de France avaient

(1) Lettre précitée de Doreil.
(2) Québec 14 septembre 1757 (*collection Lévis*).
(3) Quatre onces 122 gr. 38.

été répartis entre les trois gouvernements de Québec, des Trois-Rivières et de Montréal (1). Sauf le bataillon de La Reine, caserné à Québec, et sept compagnies de Béarn, logées à Montréal chez l'habitant, les troupes avaient été disséminées dans les campagnes, de manière à subsister plus commodément.

Comme l'avait prévu Montcalm, on dut cependant réduire la ration du soldat au 1er novembre, au début de décembre, d'autres fois encore. On remplaça d'abord le bœuf par du cheval ; puis, quand il n'y eut plus de viande fraîche, les hommes durent se contenter, pour leur ordinaire, d'une demi-livre de pain, d'autant de lard et d'un quart de morue.

Ces réductions successives provoquèrent des murmures. A Montréal, où le soldat se trouvait logé chez les habitants qui manifestaient eux-mêmes une vive répugnance à se nourrir de cheval, il se produisit, selon l'aveu de Montcalm « quelques difficultés (2) ». De fait, sans Lévis, qui harangua ses grenadiers et les pria de donner l'exemple de la discipline et de l'abnégation, « comme dans une ville assiégée », des troubles sérieux auraient éclaté (3).

Aussi bien, si triste que fût la condition des troupes, elle pouvait encore paraître enviable en regard de celle de la population civile, du peuple de Québec en particulier. Lamentable surtout était la détresse des réfugiés Acadiens. Ces malheureux, au nombre de près de deux mille, dispersés dans les paroisses autour de la capitale, succombaient par centaines. « Le peuple périt de misère » écrivait un témoin, à la date

(1) Cf. Lettre de Lévis au marquis de Paulmy Montréal 8 octobre 1757 (*collection Lévis*).

(2) *Montcalm à M. de Moras*, Québec, 19 février 1758 (*Arch. du min. de la guerre*, vol. 3398).

(3) *Journal des campagnes du chevalier de Lévis*, p. 124. — Les murmures recommencèrent dans le mois de décembre, quand les soldats virent réduire encore leur ration et distribuer de la viande de cheval. Les mécontents avaient sans doute été excités par la scène pénible qui s'était passée la veille : quelques femmes exaspérées étaient venues trouver Vaudreuil pour se plaindre et avaient jeté à ses pieds la viande de cheval qu'elles avaient dû prendre à la distribution. Le chevalier réunit de nouveau les troupes, et les fit rentrer dans le devoir en ne leur déguisant rien des choses. L'appel qu'il fit à l'honneur des soldats fut entendu : aucune plainte ne s'éleva désormais de leurs rangs.

du 28 février 1756. « Les Acadiens réfugiés ne mangent plus, depuis quatre mois, que du cheval et de la merluche (morue sèche) sans pain. Il en est déjà mort plus de trois cents. Le peuple canadien a un quart de livre de pain par jour. La livre de cheval vaut six sols. On oblige ceux qui sont en état d'en manger de prendre cette viande par moitié (1) ».

A La Présentation comme dans tous nos autres postes, malgré les ressources que procuraient la chasse et la pêche les jours où la température n'était pas inclémente, on souffrit de la disette des vivres : la viande de boucherie et le pain firent également défaut. On eut d'autre part à enregistrer quelques morts causées par le froid et les maladies contagieuses (2).

Que les rudes épreuves de la colonie aient affligé le cœur de François Picquet, cela n'est pas douteux. Il y fut même d'autant plus sensible qu'aux maux de la patrie s'ajoutaient pour lui d'autres sujets, non moins poignants, d'inquiétude et de tristesse.

Le capitaine Guillaume de Lorimier était loin maintenant de favoriser ses vues apostoliques.

Le missionnaire bressan avait eu, à l'origine, tout le gouvernement de la mission qu'il avait fondée, et entretenue on sait grâce à quels prodiges de dévouement. Il s'était vu, par la suite, dépossédé peu à peu de son autorité au profit du commandant militaire qu'on avait placé auprès de lui comme un simple chef de la troupe chargée de protéger le poste. L'abbé Picquet semble n'avoir protesté d'abord que faiblement. Il n'en fut plus de même quand il vit qu'on cherchait à le réduire au rôle d'aumônier du fort.

La garnison, primitivement d'une trentaine d'hommes, avait été renforcée depuis le début de la guerre. Dans un but intéressé, Guillaume de Lorimier, d'ailleurs très bien en cour, poussait le gouverneur général à l'augmenter de plus en plus. Bref, d'une mission iroquoise qu'elle devait être dans la pen-

(1) *Doreil au Marquis de Paulmy* (*Arch. du min. de la Guerre*, vol. 1758.)

(2) V. le *Registre de La Présentation* du 6 novembre 1757 au 4 janvier 1758.

sée de son fondateur, La Présentation tendait à se transformer en une place de guerre comme Frontenac ou Niagara.

Nullement convaincu du bénéfice que la colonie pouvait retirer de ce changement au point de vue militaire, l'abbé Picquet avait par ailleurs de fortes raisons de trembler pour l'avenir de sa mission. Le contact des troupes était fatal aux Indiens des trois villages, et l'œuvre d'évangélisation elle-même devenait de jour en jour plus difficile, pour ne pas dire impossible, contrecarrée qu'elle était sans cesse pas l'autorité vexatoire du commandant et les manœuvres louches du garde-magasin Gamelin.

Le supérieur de La Présentation n'hésita donc pas à réclamer contre un ordre de choses qui lui semblait aussi funeste aux véritables intérêts du pays qu'à ceux de la religion. Des démarches furent tentées auprès de Vaudreuil ; elles n'aboutirent pas. C'est alors que fut rédigé, à la fin de janvier ou au début de février 1758, l'important mémoire dont Lalande nous a conservé quelques fragments dans sa précieuse *Notice*. Il était destiné à passer sous les yeux du gouverneur.

« J'ai vu avec consolation, y disait le missionnaire, supprimer [les garnisons] qui étaient au Sault Saint-Louis et au lac des Deux-Montagnes, et je pensais que le gouvernement, informé par d'autres que par moi du tort qu'elles font tant à la religion qu'à l'Etat, ne manquerait pas de retirer bientôt celle qui est à la Présentation, où elle est aussi inutile et bien plus pernicieuse que dans les autres missions. Personne ne connaît mieux que moi les désordres qui augmentent à mesure que l'on rend cette garnison plus nombreuse.

« La ferveur de nos premiers chrétiens s'éteint peu à peu par les mauvais exemples et les mauvais conseils ; la docilité envers le roi s'affaiblit aussi insensiblement ; les difficultés se multiplient presque continuellement entre des nations dont les mœurs le caractère et les intérêts sont si différents ; enfin, les commandants et les gardes-magasins opposent habituellement mille obstacles aux fruits du zèle des missionnaires.

« Depuis plus de vingt-quatre ans que je suis chargé de la conduite des sauvages, j'ai toujours reconnu, avec ceux qui ont étudié leurs mœurs et leur caractère que la fréquentation

des Français les perdait entièrement (1) et que, s'ils ne font que très peu de progrès dans la religion, les mauvais exemples, les mauvais conseils et l'âme mercenaire et intéressée des nations européennes qui les fréquentent dans les villages, en sont la principale cause. De là vient quelquefois leur indocilité aux ordres du gouverneur, même leur infidélité au Roi et leurs apostasies.

« Il est de notoriété publique qu'au Sault Saint-Louis au lac des Deux-Montagnes, missions autrefois si ferventes et qui ont rendu depuis près de cent ans des services très importants à la colonie, les garnisons ont causé des maux et des désordres presque irréparables; qu'elles y ont introduit non seulement le libertinage et toutes sortes de débauches, mais encore l'indépendance et la révolte (2). »

Lalande accompagne cette énergique déclaration d'un commentaire tout à fait piquant et qu'on a peine à croire sorti de la plume d'un « philosophe ». presque aussi fameux pour ses manifestations d'athéisme (3) que pour ses découvertes scientifiques :

« Les commandans, assure-t-il, n'étaient occupés alors dans nos missions qu'à diminuer la confiance des sauvages en leurs missionnaires. Il semblait que c'était une victoire gagnée, dès que l'on avait su prévenir un général contre les missionnaires et les noircir dans son esprit. Un saint religieux, missionnaire aussi infatigable pour le service du Roi qu'il l'était pour le service de Dieu, succomba même sous le poids

(1) « S'il n'y avait point de Français au Canada, écrivait, à la date du 2 octobre 1735, le P. Nau, missionnaire du Sault-Saint-Louis, nous aurions autant de saints dans notre mission que nous y avons de chrétiens ; mais le mauvais exemple et les sollicitations des Français sont un obstacle bien grand à la sanctification des Iroquois. » (Cité par le P. de Rochemonteix, S. J., *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIIe siècle* (Paris, Picard, 1906), t. II, p. 27).

(2) « M. Picquet, observe ici Lalande, craignait surtout l'introduction d'un crime contre nature, heureusement inconnu chez les sauvages. »

(3) Disons en passant que cet athéisme si l'on en croit les amis et biographes de Lalande : Thomas Riboud, Delambre et la comtesse de Salm, était d'une essence un peu spéciale. L'astronome en convenait lui-même : « Monge me disait devant le grand Bonaparte que j'étais un ***athée-chrétien !*** »

de l'autorité, au détriment de la mission de Saint-Louis, à force d'accusations que les commandans du fort inventèrent contre lui. Alors l'irréligion, le libertinage, l'infidélité envers le Roi et l'insolence des sauvages prirent aussitôt la place de la piété, de l'attachement, de la sommission et de l'obéissance dont ils avaient donné tant de preuves depuis si longtemps sous la conduite des missionnaires. »

L'allusion est assez transparente. Avec une indépendance d'esprit qui l'honore, le savant, renseigné sans nul doute par son ami, apprécie équitablement ici le rappel du Jésuite Tournois. Son jugement s'accorde d'ailleurs parfaitement avec celui, très autorisé, du gouverneur Duquesne (1).

« Enfin, pour remédier à tant de maux, continue notre philosophe, l'on supprima les garnisons qui avaient mis les deux missions du [lac et du Sault Saint-Louis] dans le plus grand danger. Mais les Jésuites furent obligés de transporter leur mission du Sault Saint-Louis au-delà du lac Saint-François (2) pour éloigner les sauvages de la fréquentation des Français. »

Cette tactique — Lalande ne le dit pas — était imposée aux missionnaires de la célèbre compagnie, autant par le désir d'éloigner leurs Indiens du pernicieux contact des Français que

(1) V., dans l'ouvrage du P. de Rochemonteix, les lettres de Duquesne, en date du 28 octobre 1752, du 12 et du 31 octobre 1754 (t. II, p. 46-49). — Le successeur de la Jonquière y reconnaît les défauts de caractère du jésuite flamand, « le plus insolent et le plus haut de tous les hommes vis-à-vis des officiers » du poste ; mais il déclare que son rappel avait été « occasionné par beaucoup de tracasseries dont ce pays fourmille, quand on a des dispositions à y prêter l'oreille ». Il n'hésite pas à dire que le précédent gouverneur avait été « surpris par de mauvais caractères connus qui l'ont porté à la violence commise à cette occasion ». Il rend enfin justice au P. Tournois, « très bon missionnaire », qui « avoit le talent de mener les sauvages comme il vouloit », sachant tout à la fois « se faire craindre et aimer ».

Aussi demande-t-il qu'on le renvoie dans la mission qu'il avait dirigée « supérieurement à tout autre ». Ce désir ne fut malheureusement pas exaucé. Comme le constate Lalande, le Sault Saint-Louis ne se releva jamais du coup que lui avait porté La Jonquière, servant en cela les rancunes du commandant Douville et des marchands de Montréal. Les PP. Floquet, de Gonnor, Gordan, de Neuville et Virot, qui s'y succédèrent depuis 1750, ne parvinrent pas à prendre sur les Iroquois la même autorité que leur prédécesseur.

(2) A Saint-Régis.

par l'envie de les soustraire au commerce détestable des marchands « d'eau de feu ». En tous cas, elle n'était pas nouvelle On l'avait employée à Michillimakinac, au Détroit, ailleurs encore, et récemment les Jésuites avaient transplanté les Hurons de la Vieille à la Jeune Lorette (1).

« L'expérience a toujours prouvé, déclare encore Lalande, que c'était par la religion que nous réussissions le mieux à nous attacher les sauvages, et que les missionnaires formaient et resserraient ces liens. En effet, nos missions ont toujours persévéré dans la même fidélité, lorsque les missionnaires y ont exercé librement leur ministère ; au lieu que l'on a vu déserter de beaux villages, qui étaient établis au fort Frontenac, à Niagara, au-dessus du Portage, et dans presque tous les autres postes du Haut-Canada. Les commandans de ces mêmes postes, avec leurs garnisons ont tellement dispersé et détruit ces établissements qu'il n'en restait plus aucune trace du temps de M. Picquet. Ces sauvages, étant sans missionnaires, sans conseils et sans consolateurs, avaient tous abandonné les postes français pour se ranger la plupart du côté des Anglais, et ces sortes de transfuges étaient plus dangereux pour nous que les sauvages qui ne nous avaient jamais connus.

« Avant que les missionnaires nous eussent concilié les peuples du Haut-Canada, ils conspiraient dans tous les postes contre les Français ; ils cherchaient l'occasion de les égorger. Ceux qui étaient parmi nous n'étaient presque d'aucun

(1) Ils furent moins heureux avec les Abénaquis de Saint-François et de Bécancour, lesquels ne consentirent qu'en très petit nombre à émigrer, avec le P. Virot, au bord de la Belle-Rivière. Bougainville prétend que le but des « zélés missionnaires » était simplement de « profiter des terres que ces sauvages avoient défrichées ». (*Journal*, 3 février 1757). Il se faisait ici l'écho d'une calomnie qu'il rectifia plus tard (février 1757). Au surplus, cette accusation et celle de faire la traite sont les deux que les adversaires des Jésuites leur lançaient le plus volontiers à la tête. (Cf. Désiré Girouard, *Les Anciens Postes du Lac Saint-Louis* (Lévis, 1895) et *Supplément au Lac Saint-Louis* (Montréal, 1900).

Sans parler des immenses services rendus par les Jésuites du Canada à la cause de la civilisation catholique et française, un fait indéniable, c'est qu'ils n'avaient pas une grosse fortune dans le nord de l'Amérique, lors de leur suppression. Cela ressort des documents mis au jour par Mgr Têtu (*Les Evêques du Canada*, pp. 314-317).

secours en temps de guerre. On n'en eut tout au plus que quarante dans les expéditions des premières années de la guerre de 1755 ; et même, excepté les chrétiens domiciliés, l'on ne voyait presque point de sauvages des pays d'en haut pendant les trois quarts de l'année, malgré les invitations et les négociations continuelles. Mais les chrétiens domiciliés, lorsqu'ils étaient tranquilles avec leur missionnaires dans leurs villages, étaient toujours prêts au premier signal de la volonté des gouverneurs généraux. On les a vu courir sur leur propre nation, lorsqu'elle nous était contraire et n'épargner pas même leurs familles : car, dans l'affaire de M. Dieskau, ils tuèrent tous leurs parens qu'ils avaient fait prisonniers. Au lieu que, dans la guerre de 1745, tandis qu'il y avait des garnisons dans leurs villages, tantôt ils refusaient de prendre les armes et voulaient demeurer neutres, tantôt, ils nous trahissaient ou servaient nos ennemis ; et l'on ne pouvait les faire marcher qu'à force de sollicitations, de caresses ou de présens ; encore fallait-il que les missionnaires se missent en marche avec eux.

« Mais ce qu'il y a de plus étrange, c'est que les gouverneurs généraux, MM. de Beauharnais, de la Galissonnière, de la Jonquière et du Quesne ont eux-mêmes découverts plusieurs fois que les sauvages avaient été poussés par les commandans des forts à aller contre les ordres des généraux, afin sans doute que de pareilles fautes rejaillissent sur les missionnaires et diminuassent la confiance que ces généraux paraissaient avoir en eux. Quand ils étaient parvenus à les écarter, rien ne s'opposait plus aux excès qui étaient une suite du feu de l'âge, de la violence des passions, des habitudes invétérées de la plupart des militaires. Les commandans et les gardes-magasins étaient même plus dangereux que les soldats, les uns par leur autorité ou leur indépendance, et comme ayant à leur disposition les effets du Roi ; les autres par la commodité qu'ils avaient également de faire des présens ; tous, par la facilité des femmes de ces pauvres nations dont l'usage, avant leur conversion, était de rechercher les hommes. Tout cela introduisait bientôt le libertinage dans une mission, la division dans les mariages, la confusion dans les villages et le mépris de la nation, par conséquent l'éloignement général de ces

peuples pour les Français, quelques dispositions que les missionnaires pussent leur inspirer pour les engager à se ranger de notre côté. »

Après ce vigoureux réquisitoire, malheureusement trop fondé, contre l'immoralité ou plutôt l'amoralité de la plupart des garnisaires dans les postes du Canada, Lalande réfute par avance l'objection qui tout naturellement se présente à l'esprit :

« On pouvait craindre cependant, observe-t-il, qu'il ne fût dangereux de supprimer la garnison dans les temps de guerre ; mais M. Picquet était persuadé que cela serait encore moins dangereux que de l'y maintenir, parce que, disait-il, les Anglais songeront moins à attaquer un village où il n'y aura que des sauvages que celui où il y aura garnison.

« 1° Ils savent bien qu'il n'y a rien à gagner avec les sauvages; qu'il est difficile de les surprendre ; qu'un village ainsi rassemblé est un nid de guêpes, qui paraissent s'envoler dans l'instant qu'on les chagrine, mais qui tombent bientôt de tous côtés sur leurs agresseurs et ne les abandonnent qu'à la dernière extrémité.

« 2° Les Anglais n'auraient plus, pour s'excuser, le prétexte de dire qu'ils n'en veulent qu'aux Français. Ils se mettraient à dos toutes les nations et les irriteraient d'une manière à les rendre irréconciliables : c'eût été le coup le plus heureux pour les Français ; mais les Anglais n'avaient garde de l'entreprendre. »

Comme il est aisé de s'en convaincre par ces réflexions, évidemment inspirées des entretiens du missionnaire avec son futur biographe, la question qui divisait François Picquet et le capitaine de Lorimier était assez grave pour mériter d'être prise en considération par l'administration coloniale : l'abbé défendait non seulement sa propre autorité, mais aussi et surtout les intérêts les plus sacrés de ses ouailles.

Il y avait sans doute de la vertu au Canada, et plus qu'ailleurs peut-être, au moins dans la population des paroisses disséminées autour de Québec et de Montréal. Mais y en avait-il dans ces villes et dans ces postes militaires, autant que cer-

tains historiographes tendraient à le faire croire? (1). On se représente assez bien les garnisaires de ce temps-là, qu'ils fussent Canadiens d'origine ou Français, comme des gens animés pour la plupart de sentiments religieux, mais dont la foi était plus démonstrative que profonde, bons buveurs, « chapardeurs » à l'occasion, plus amoraux qu'immoraux sur d'autres chapitres, au demeurant « les meilleurs fils du monde ».

D'autre part, il est trop certain qu'on abusait de toutes façons des sauvages, même « domiciliés ». Depuis quelques années sous l'influence de l'état de guerre où l'on vivait perpétuellement et sous celle des pratiques regrettables, introduites dans l'administration par une certaine catégorie de fonctionnaires, on abandonnait insensiblement les traditions de justice, d'humanité, de désintéressement, de probité mises en honneur par les anciens colons de la Nouvelle-France. Ce qui était jadis une exception, tendait à devenir la règle. Traitants, coureurs de bois, agents des compagnies commerciales, gardes-magasins et commis du munitionnaire ne se faisaient aucun scrupule d'exploiter les indigènes quand l'occasion s'en offrait. Militaires et colons n'apportaient pas non plus toute la douceur et la discrétion désirables dans leurs rapports avec des hommes, intelligents pour la plupart, orgueilleux et susceptibles, attachés à leurs coutumes et fiers à l'excès de leur rudimentaire civilisation. C'était la pire des erreurs que vouloir les traiter en véritables parias qu'on pouvait impunément tromper, voler, brutaliser.

Contre cette déplorable attitude, l'abbé Picquet ne laissa pas de protester énergiquement, au nom de la civilisation, de la religion et de la patrie. Il réclamait de tous ses compatriotes en rapport avec les Indiens de la bienveillance, de la réserve, de l'honnêteté, ces vertus essentielles à tout civilisé. Il y allait d'ailleurs de l'avenir même de la Nouvelle-France, car, autrement, les sauvages auraient vite fait d'abandonner nos postes pour ren-

(1) Ceux, par exemple, qui suppriment dans les documents ce qui concerne les relations de Bigot avec « la sultane », Mme Péan, ou de Lévis avec Mme Pénisseault.

trer dans leurs forêts ou se rallier à la cause de l'Angleterre. « Attentif au bien de l'administration comme à celui de la religion, observe justement Lalande dans la page qui précède celle que l'on vient de lire, M. Picquet avertissait les chefs de la colonie des abus dont il était témoin. Il fit par exemple un mémoire contre l'établissement des traiteurs qui étaient venus s'établir au Long-Sault et à Carillon, qui trompaient les sauvages en leur vendant fort cher des choses inutiles, et les empêchaient de venir jusqu'à la mission, où on les aurait détrompés, instruits dans la religion et attirés à la France. »

On ne saurait donc se méprendre sur la nature et le véritable portée du différend qui séparait le commandant militaire du chef religieux de La Présentation. Il ne faudrait pas y voir un épisode très original de l'éternel conflit entre le spirituel et le temporel. L'abbé Picquet n'avait eu aucunement le dessein de fonder aux bords de l'Oswégatchie une communauté fermée, dont il se réserverait jalousement la direction. Il avait trop le sens des réalités pour permettre à son imagination de s'égarer dans on ne sait quel rêve théocratique. Bref, — pour en venir aux expressions grandiloquentes —, le « despotisme ecclésiastique » n'était guère son fait (1).

En matière de colonisation, sa conception ne s'éloignait pas de celle d'un Champlain (2), très peu de celle, plus utopique, d'un Colbert. Celui-ci recommandait jadis à ses agents au Canada d'« appeler les habitants du pays en communauté de vie avec les Français », de les instruire « dans les maxi-

(1) Ceux qui, en semblable débat, prenaient parti contre les missionnaires leur jetaient l'accusation commode de « despotisme ecclésiastique ». On trouvera cette expression jusque sous la plume de Bougainville, il est vrai suivie de commentaires qui en atténuent singulièrement la portée (V. *Journal*, 18 octobre au 3 novembre).

(2) « Et c'est, comme ils ne sont point tant sauvages qu'avec le temps et la fréquentation d'un peuple civilité, ils ne puissent être rendus polis..., c'est une occasion pour accroître en nous le désir qu'avons, dès longtemps, d'envoyer des peuplades et colonies par delà, pour leur enseigner, avec la cognoissance de Dieu, la gloire et les triomphes de Votre Majesté, et faire en sorte qu'avec la langue française il conçoivent aussi un cœur et un courage français. » Champlain, *Voyages et descouvertures*, 1615-1618, édit. Laverdière (Québec, Desbarats, 1870), pp. III-IV.

mes de notre religion et même dans nos mœurs », de façon à composer un même peuple et changer l'esprit de libertinage qu'ont tous les sauvages en celui d'humanité et de société que les hommes doivent avoir naturellement (1) ».

L'espoir était trop beau pour être réalisable. Il semble bien, du reste, que le missionnaire bressan n'ait point partagé cette généreuse illusion. Du moins il a estimé que sa noble tâche devait être tout ensemble de franciser (2) les Indiens et d'en faire un peuple vivant dans cet esprit du christianisme qui lui paraissait être le véritable esprit d'humanité.

En définitive, dans l'affaire de La Présentation, la question se présentait sous un aspect beaucoup moins ambitieux. Comme le remarquait Bougainville (3), elle se ramenait à ceci : faut-il entretenir des garnisons dans les missions indiennes ou abandonner purement et simplement celles-ci à la direction du clergé ?

On comprend toutefois qu'un missionnaire, qui avait baptisé un peuple, voulût le maintenir, sous sa protection douce et ferme, loin du contact pernicieux des garnisaires. Car — il importe de le noter — il ne s'agissait pas plus d'empêcher les sauvages de s'aboucher avec les commerçants que de les détourner de contribuer par leurs partis de guerre à la défense de la colonie.

Montcalm l'avait bien vu qui écrivait dans son *Journal* : « Conseil [à Montréal] avec les Iroquois de La Présentation, qui redemandent l'abbé Picquet et se plaignent du sieur Lorimier. Les altercations entre ce missionnaire et ce commandant sont contraires au service du Roi. Cet établissement, très utile à la religion et à l'Etat, se détruit ; il falloit au contraire le rendre plus considérable. Ce qu'il y auroit de mieux à faire seroit de n'y entretenir ni commandant, ni garnison. Les An-

(1) Cité par Lavisse, *Hist. de France*, t. VII, p. 257.

(2) Le mot est en usage depuis le XVI[e] siècle.

(3) A la date du 22 février, Bougainville, de retour à Montréal avec Montcalm, consignait cette note dans son *Journal* : « Les Sauvages de la Présentation redemandent l'abbé Picquet. Question à décider : faut-il mettre des garnisons françaises dans les missions sauvages, ou les laisser seuls (*sic*) à la conduite des missionnaires. »

glois y viendront-ils en force, la petite garnison n'y servira de rien, et les sauvages seront sûrs de se retirer ; n'y viendra-t-il qu'un parti anglois, les sauvages suffisent. Ce seroit l'avis de l'abbé Picquet qui a raison ; mais le marquis de Vaudreuil pense différemment... (1) »

Une telle appréciation, d'ailleurs aussi autorisée que désintéressée, aurait pu incliner Vaudreuil à modifier sa propre manière de voir. Mais le gouverneur n'avait cure des opinions du général. Son étrange faiblesse à l'égard de certains chefs de poste ne laissait que trop prévoir l'accueil qu'il allait faire à la requête de l'abbé Picquet. Aussi bien à quoi pensait celui-ci d'oser parler « des obstacles que les commandants et les gardes-magasins opposent habituellement au zèle des missionnaires » et d'attribuer le peu de progrès des Indiens dans la religion « à l'âme mercenaire et intéressée des nations européennes qui les fréquentent dans les villages »? Certes, nous ne saurions oublier aujourd'hui que, seul des officiers qui passèrent à La Présentation, Lorimier fut inculpé dans le procès de 1763 en même temps que le garde-magasin Gamelin, et qu'ils n'en sortirent pas tout à fait à leur honneur (2). Vaudreuil avait, lui du moins, cette excuse d'estimer que ces deux officiers n'en faisaient ni plus ni moins que les trois quarts de leurs collègues, sous la plus admirable des administrations...

Quoi qu'il en soit, loin d'entrer dans les vues de François Picquet, le gouverneur soutint, avec son entêtement habituel, la nécessité de maintenir Lorimier et ses hommes aux bords de l'Oswégatchie. C'est alors que, de guerre lasse, le missionnaire prit le parti de laisser ses sauvages aux mains de MM. Delagarde et de Terlaye (3), Il se retira d'abord à Montréal, puis dans son ancienne mission du Lac des Deux-Montagnes, où il se confina sinon dans une inaction absolue, au moins dans une demi-solitude.

(1) P. 333. Du 24 février 1758. »

(2) Mais par la porte basse du « Soit plus ample informé » (Dussieux, p. 193).

(3) Si l'on en juge par les signatures qu'on relève sur le *Registre de La Présentation*, de Terlaye fut remplacé, au mois de mai, par l'abbé Mathevet venu du Lac.

En vain, les Iroquois, navrés de son départ, envoyèrent-ils députations sur députations à Montréal pour qu'on changeât le commandant dont ils avaient à se plaindre et qu'on fît sortir « la Robe-Noire » de sa retraite. Vaudreuil ne voulut rien entendre : Lorimier était de plus en plus en faveur (1).

II. — *Victoire de Carillon* (8 *juillet* 1758).

L'exil volontaire de François Picquet se prolongea jusqu'au 18 mai. On trouve à cette date dans une lettre du colonel de Bourlamaque au chevalier de Lévis, cette spirituelle boutade : « L'abbé Picquet, sorti du fond de sa retraite, a paru ce matin. C'est un seigneur de la cour, mécontent, qui a passé deux mois sur ses terres. Ainsi de Dumas aux Trois-Rivières (2). »

Si nous manquons de renseignements sur le séjour du missionnaire au Lac des Deux-Montagnes, nous pouvons du moins deviner la cause de son retour : l'ouverture prochaine de la campagne.

A ce moment, la détresse était grande à Montréal ; elle était à son comble à Québec (3). La famine augmentant de jour en jour, on ne donnait plus au peuple que deux onces (4) de pain pour sa nourriture quotidienne. Dès le début de mai, le blé manqua même complètement en plusieurs endroits. Dans les campagnes, beaucoup de pauvres gens vivaient d'avoine bouillie, d'herbages et de racines (5). Tout était d'une horrible

(1) Une preuve, entre autres, de cette faveur est fournie par le *Registre de La Présentation*, qui mentionne, au 29 mars, le baptême d'un sauvage auquel Vaudreuil impose son prénom de Pierre : de Lorimier, parrain.

(2) *Lettres de Bourlamaque au chevalier de Lévis* (*Collection Lévis*, t. V, pp. 254-255). Montréal, 18 mai 1758.

(3) Dans son *Journal*, Bougainville signale des attroupements de femmes réclamant du pain à la porte du lieutenant de police, Daine (« Du 15 au 25 avril ».)

(4) 61 grammes 19.

(5) « La misère est si grande que quelques habitants sont réduits à vivre d'herbes ». (Bougainville, *Journal*, « du 21 au dernier mai »). V. aussi la lettre de Daine (citée dans Malartic, p. 170, n. 1) et celle de Doreil à Paulmy, 16 mai (*Arch. du min. de la Guerre*, vol. 3498).

cherté, car le gouvernement anglais, au courant des progrès de la famine, avait de nouveau prohibé sous des peines sévères toute exportation de denrées au Canada. Bref, sans la pêche et la chasse du printemps, en particulier celle des tourtes, beaucoup de personnes seraient mortes de faim.

Pendant ce temps, malgré la misère publique, les fêtes se succédaient chez l'intendant Bigot ; on jouait à sa table « un jeu à faire trembler les plus détermines » (1).

En revanche, comme toujours en pareil cas, la charité privée fit des merveilles pour soulager tant de souffrances. On quêta dans les diverses églises ; partout les aumônes furent abondantes.

Mais ce n'était pas de l'argent qu'il aurait fallu, c'était du pain ! Depuis plusieurs semaines le Saint-Laurent était libre et on n'avait encore vu paraître sur le golfe aucun navire aux mâts fleurdelisés. Dans des circonstances aussi affreuses, la consternation et le désespoir gagnaient tous les cœurs. « La colonie est à deux doigts de sa perte », écrivait Moncalm dans son *Journal*, à la date du 15 mai. Malgré leur détresse, les habitants ainsi que Lévis le constatait (2), conservaient toujours leur bonne volonté et les troupes se soumettaient de bonne grâce aux réductions de vivres jugées nécessaires. Il fallait du courage, en effet, non seulement pour le présent, mais pour l'avenir qui s'annonçait menaçant. Irrités de se voir sans cesse repoussés des frontières canadiennes, par une poignée d'adversaires, les Anglo-Américains allaient tenter un nouvel et colossal effort.

En reprenant le pouvoir après trois mois de disgrâce, William Pitt était devenu le véritable souverain de l'Angleterre. Sans fortune et presque sans appui, il devait sa haute situation à son seul mérite. Ce grand homme avait des défauts ; il avait même le ridicule des petits esprits : la vanité. Il était comédien. Son infatuation le rendait insupportable même à ses collègues. On sait aujourd'hui qu'il n'était pas inaccessible

(1) Lettre de Doreil, Québec, 26 février 1758. — Le 15, Montcalm écrivait à sa femme : « Malgré la misère publique, des bals et un jeu effroyable ! »

(2) *Au marquis de Paulmy*, 6 mai 1758, p. 183.

à la corruption. Les scrupules ne le gênaient pas ; il pratiquait audacieusement la devise : la fin légitime les moyens. Mais la gloire de la vieille Angleterre était la passion qui remplissait son âme. Depuis qu'il était aux affaires, il poursuivait avec cette ardeur tranquille et cette audace persévérante qui furent la marque de son génie, la réalisation d'une de ses idées favorites : assurer à son pays la suprématie exclusive dans le Nouveau-Monde et dans les Indes orientales.

Au début de 1758, les circonstances servaient admirablement sa politique. En Europe, la France venait de subir le désastre de Rosbach (1), et Frédéric II venait de compléter son triomphe en battant, juste un mois plus tard, l'armée autrichienne à Lissa-Leuthen. Au Canada, Pitt comptait des alliés puissants : d'abord l'infériorité numérique de nos soldats ; puis la division entre les officiers canadiens et leurs collègues français, entre Vaudreuil et Montcalm ; enfin la concussion et la famine. Sur les mers, le pavillon britannique ne craignait plus de rival. Pour exécuter ses grands desseins dans le monde, le ministre avait, d'autre part, sous la main les hommes qu'il rêvait : les Ferdinand de Brunswick, les Clive, les Wolfe.

Ce fut en Amérique qu'il décida de porter les premiers coups. Il y expédia des secours considérables : d'abord d'admirables soldats, des montagnards écossais, rebelles au-dedans, mais fidèles au-dehors ; puis les vingt régiments enveloppés dans la capitulation de Closter-Seven. C'était une armée de quarante mille hommes (2).

Pitt ne la trouve pas encore suffisante. Il veut que les colonies américaines prennent part à l'expédition, qui est pour lui l'œuvre nationale par excellence. Il les excite par tous les moyens. Aux puritains fanatiques de la Nouvelle-Angleterre, il montre le Canada féodal et papiste. C'est une croisade qu'il prêche. Il envoie des ministres prédire dans les camps « le renouvellement des jours où Moïse, la verge de Dieu à la main, envoyait Josué contre Amalec (3) ». Aux comtés,

(1) 5 novembre 1757.
(2) Lettre de Wolfe, du 27 juillet 1758.
(3) Bancroft, *Histoire des Etats-Unis*, t. VI. p. 156.

moins effervescents, il parle de patriotisme. Loin d'humilier les colons, comme avaient fait ses prédécesseurs, il les flatte par les avantages qu'il accorde aux officiers de milice assimilés à leurs collègues anglais jusqu'au grade de colonel; il les gagne en refusant de créer des impôts nouveaux, en ne leur demandant que des avances pour lever, payer et habiller les recrues (1), enfin en leur donnant toutes les garanties possibles de recouvrement. En peu de temps vingt mille miliciens sont sous les armes. Des troupes aussi nombreuses semblaient assurer la victoire à la Grande-Bretagne. Lord Chesterfield pouvait écrire à son fils : « Il est très certain que nous sommes assez forts en Amérique pour manger les Français tout vifs au Canada, à Québec et à Louisbourg, si nous savons faire usage de nos forces avec habileté et vigueur (2). »

Le plan d'opération fut réglé d'après les conseils de Benjamin Franklin, délégué de la Pensylvanie à Londres, l'homme le mieux entendu dans les questions américaines et en même temps l'adversaire le plus acharné de notre Canada. Trois attaques simultanées devaient être dirigées contre Carillon, Louisbourg et le fort Duquesne, sur le centre et les extrémités, si l'on peut dire, de nos possessions. Avec une flotte de 24 vaisseaux, portant un corps de débarquement de 16.000 hommes muni d'une puissante artillerie, l'amiral Boscawen, assisté du général Amherst, avait mission de réduire le Dunkerque de la Nouvelle-France, sa « porte cochère » sur l'océan (3) et, par le fait sur le vieux Monde. D'autre part, une armée d'environ dix mille hommes de la Nouvelle-Angleterre, du New-York et du New-Jersey et six mille réguliers, se réunirait autour des ruines du fort George pour marcher de là sur Mont-

(1) « An act for raising, paying and cloathing two thousand six Handrid and Eighty effective men, officers included, for forming an Army of Twenty Thousand men, with the forces of neighbouring to invade the french possessions in Canada, in conjunction with a body of his Majesty's Regular troops, other purposes therein mentionned. — New-York. Printed by J. Parker, at the new printing office in Beaver street, publish'd the 24 ly of March 1758. » V. Bougainville, *Journal*, 6 juillet 1758.

(2) 8 février 1758. (Cité par Dussieux, p. 148.)

(3) L'expression est de Désandrouins.

réal, avec Carillon pour objectif immédiat. Ces forces seraient commandées par Abercromby, le successeur de Loudon (1). Enfin, le jeune brigadier John Forbes, à la tête de 5.000 Virginiens et d'un peu plus de 2.000 hommes de troupes réglées devait opérer dans la vallée de la Belle-Rivière contre le fort Duquesne (2).

(1) Pitt rappela London, qu'il cingla de son mépris à la Chambre des Communes : « Il n'a rien fait, s'écria-t-il, rien essayé ; nous avons perdu tout empire sur les lacs ; nous n'y avons plus un seul bateau ; toutes les portes sont ouvertes à la France ! » Il avait proposé à sa place lord Howe, jeune officier, aussi brave qu'expérimenté. D'invincibles influences le forcèrent à laisser le commandement en chef, au vieil Abercromby, le premier en grade après Loudon.

(2) Parkman, *Montcalm and Wolfe*, t. II, pp. 56, 88, 132. — Pendant ce temps, les escadres d'Osborn et de Hawke croiseraient devant La Rochelle et dans le détroit de Gibraltar pour intercepter nos convois.

(A suivre) André CHAGNY.



BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE & QUESTIONS RELIGIEUSES

Encyclopædia of Religion and Ethics, edited by James HASTINGS, with the assistance of J. A. SELBIE and other Scholars. — Vol. I, *A.-Art.* — In-4°, XXII-903 pp. — 13 pages d'illustrations en phototypie. — Edinburgh, Clark, 1908. — *Prix:* 35 fr. 25.

Le Dr J. Hastings qui nous avait déjà donné un *Dictionnaire de la Bible*, 5 volumes, et un *Dictionnaire du Christ et des Évangiles*, 2 volumes, dont nous avons parlé à nos lecteurs ; Un *Dictionnaire de la Bible* en un volume, dont nous parlerons sous peu, vient, avec l'assistance du Dr J. Selbie, de commencer la publication d'une *Encyclopédie de la religion et de la morale.* « Ces termes « Religion » et « Morale » sont, nous dit-il, entendus dans leur sens le plus large. L'Encyclopédie contiendra des articles sur toutes les religions du monde et sur tous les grands systèmes de morale. Elle donnera de plus des études sur toutes les croyances et coutumes religieuses, sur toutes les idées philosophiques et sur les pratiques morales. Les personnes et les lieux fameux dans l'histoire de la religion et de la morale seront biographiés. L'Encyclopédie embrassera ainsi l'ensemble de la Théologie et de la Philosophie avec toutes les parties annexes : anthropologie, mythologie, folk-lore, biologie, psychologie, sciences économiques, sociologie. C'est un vaste champ d'étude. » Chaque sujet sera exposé dans un article général, puis, les détails du sujet seront examinés à part et plus complètement. Nous ne pouvons mieux faire pour indiquer le contenu de cette encyclopédie que de citer les principaux sujets étudiés.

Et d'abord, les questions de théologie : Theologie alexandrine



(INGE), Théologie antiochénienne (SRAWLEY), Absolution (STRONG), Adoptionisme (BURN), Adoration (OESTERLEY), Interprétation allégorique (GEFFCKEN), Apollinarisme (FORTESCUE), Apologétique (CRAFER), Apostasie (FOAKES-JACKSON, JUYNBOLL). L'histoire des religions a été complètement traitée dans les articles suivants : Ages du monde ou ères cosmiques chez les différents peuples (9 articles) ; religion égéenne (HOGARTH), Dieux de l'air (KEANE), Amazones (FAIRBANKS). Culte des ancêtres chez les peuples anciens, 19 articles ; Animaux dans les arts, le culte, la fable, la médecine, etc., (THOMAS), Animisme (D'ALVIELLA), Antichrist (BOUSSET), Antisémitisme (STRACK), Autel chez les differents peuples, 22 articles. Les articles de philosophie sont très nombreux : Abiogénèse (CLODD, THOMSON), Abstraction (CREIGHTON), Agnosticisme (GARVIE), Activité (MC INTYRE), Analogie (JOYCE), Antinomies (STERRET, Anthropologie (MUNRO). Les études sur l'architecture, 20 articles, et sur l'art, 23 articles sont très détaillées. Nous devrions encore citer les travaux sur les personnages, Apollonius de Tyane, Eschyle, saint Thomas d'Aquin, Aristote, saint Ambroise, saint Anselme ou sur les pays, Amérique, Abyssinie, etc., envisagés surtout au point de vue religieux.

Reconnaissons que toutes les études ont été faites par les hommes les plus compétents en chaque matière. Outre les auteurs anglais ou américains, les plus nombreux, on peut signaler des français, des allemands, des belges, des juifs, des finlandais, des arméniens, des japonais, etc. Nous y remarquons aussi des écrivains catholiques, Carra de Vaux, Fortescue, de la Vallée Poussin, de Wulf.

On ne peut porter sur cet ouvrage qu'un jugement d'ensemble ; les articles sont trop nombreux pour qu'on puisse entrer dans le détail. Nous pouvons dire que ceux que nous avons lus et dont nous connaissons le mieux le sujet sont remarquablement exécutés. Il est difficile d'être plus exact et plus complet dans la brieveté que ne l'a été M. Bousset dans son article sur l'Antichrist ou Mc Giffert dans celui sur l'âge apostolique. Cette Encyclopédie nous paraît donc appelée à rendre les plus grands services à ceux qui désirent avoir une connaissance résumée mais précise sur un sujet, mais aussi aux spécialistes qui trouveront là des renseignements épars et quelquefois difficiles à trouver.

E. JACQUIER.

Manuel biblique ou cours d'Ecriture sainte à l'usage des Séminaires, par A. BRASSAC. Tome IV : Nouveau *Testament*, *Les Actes des Apôtres*, *les Epîtres*, l'*Apocalypse*, XIIe édition. — In-16, de x-743 pp. — Paris, Roger et Chernoviz, 1909. — *Prix* : 4 fr.

Ainsi que le déclare M. Brassac dans un avant-propos, cette douzième édition du Manuel biblique est plus qu'une refonte de la précédente édition, c'est un ouvrage nouveau excepté pour les épîtres catholiques et l'Apocalypse qui, pour diverses raisons qu'on juge inutile de nous dire, n'ont pas été remaniées aussi complètement que les Actes et les épîtres pauliniennes. C'est fâcheux, car les cent dernières pages font un contraste assez tranché avec les précédentes. Espérons que dans une édition que nous souhaiteons prochaine ces écrits soient traités avec le même soin que les autres.

Dans l'introduction aux Actes des Apôtres, M. Brassac étudie les questions critiques et historiques qui se posent à propos de ce livre et dans l'analyse et le commentaire il nous offre un exposé qui est une véritable histoire de l'Eglise primitive et une introduction aux épîtres pauliniennes. Après des préliminaires sur ces épîtres, langue, forme, citations scripturaires, chacune d'elles est examinée au point de vue historique et analysée dans le plus grand détail. Une synthèse de la théologie de saint Paul complète et résume le travail. Cette partie sera très utile aux étudiants auxquels elle s'adresse, ainsi que l'analyse commentée des épîtres. Viennent ensuite les épîtres catholiques et l'Apocalypse.

Nous sommes heureux de faire de ce IVe volume les mêmes éloges que du précédent : il est clair, bien ordonné, complet. Il nous semble cependant que l'auteur aurait pu resserrer davantage son exposé, surtout dans ses analyses et commentaires. Plus de précision produirait plus de clarté. Certains développements pourraient être laissés à l'initiative du professeur. Il y aura lieu de reprendre ce qui est dit sur le texte des Actes et la langue de saint Paul. La bibliographie est excessivement abondante, mais quelquefois de seconde main. Malgré quelques menues inexactitudes que l'on pourra relever il n'en reste pas moins certain que ce Manuel est un excellent instrument de travail bien adapté au but que s'est proposé l'auteur de faire connaître aux étudiants en théologie les questions qui se posent à propos des livres du Nouveau Testament, des solutions qu'on en donne et de celles qu'on doit ou peut adopter.

E. JACQUIER.

Documents pour l'étude de la Bible, publiés sous la direction de Fr. MARTIN. — *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien (fils d'Anaël, neveu de Tobie)*. — Traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabe, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine par Fr. NAU. — In-8°. — 308 pp. — Paris, Letouzey et Ané, 1909. — *Prix :* 5 fr.

M. Nau a consacré une introduction très étendue à étudier toutes les questions critiques, historiques et littéraires qui concernent l'*Histoire et la Sagesse d'Ahikar l'Assyrien.* Nous ne pouvons entrer avec lui dans le détail de tous les manuscrits et de toutes les versions qui nous ont transmis ce livre, ni examiner à sa suite son influence sur la littérature gnomique grecque dans Démocrite et Ménandre, ses rapports avec l'Ancien Testament, livre de Tobie, Ecclésiastique et Daniel, avec le Nouveau Testament, le Talmud et les littératures orientales ; il nous suffira de réusumer les conclusions de l'auteur pour orienter le lecteur au milieu de ces multiples questions.

Le livre est une double collection de sentences ou proverbes, insérés dans une histoire. Ahikar, scribe de Sennachérib et de Sahredom, adopte Nadan, son neveu et lui adresse une première série de maximes pour compléter son éducation. « Si tu aimes un camarade, éprouve-le d'abord et ensuite prends-le pour ami ; Cf. *Eccli.*, VI, 7. — Arrache ton fils au mal... instruis-le, et frappe-le tant qu'il est jeune ; Cf. *Eccli.* VII, 25. — Un homme voulut un jour lancer une pierre contre le ciel, elle retomba sur lui et l'écrasa ; Cf. *Eccli.* XXVII, 28, etc. Nadan ne profite pas des sages maximes de son oncle ; il l'accuse de conspiration et le fait condamner à mort. Le bourreau, ami d'Ahikar, n'exécute pas l'ordre donné. Peu après le roi d'Egypte demande au roi d'Assyrie de lui envoyer un homme qui puisse répondre à toutes ses questions et bâtir un palais dans les airs. Ahikar seul peut s'acquitter de cette tâche. Il va en Egypte, répond aux questions du Pharaon et, à son retour, il demande que son neveu Nadan lui soit livré. Il lui fait donner la bastonnade et lui adresse une seconde série de maximes ou plutôt de comparaisons ou paraboles. « Mon fils, tu m'as été comme un chaudron auquel on a mis des oreilles d'or sans décrasser son fond de sa noirceur. Mon fils, on t'arrachera l'œil qui ne voit pas la lumière. Celui qui m'a tenu en vie, mon fils, Dieu qui sait tout et qui rend à chacun selon ses œuvres, celui-là sait et juge entre moi et toi. Moi, je ne te dis, rien ; Dieu te rendra selon tes œuvres. »

Par cette dernière maxime, on voit la hauteur des pensées d'Ahikar sur Dieu, qu'il faut prier, qui pardonne à ceux qui ont péché, en qui il faut mettre son espérance. Ahikar connaît la vie future et donne d'excellents préceptes moraux. On voit qu'il s'est inspiré du livre des Proverbes. Quels sont les rapports de l'*Histoire d'Ahikar l'Assyrien* avec le livre de Tobie?

Dans la Vulgate il n'est question qu'une fois d'Ahikar et de Nadan et encore sous les noms d'Achior et de Nadab. Si la Vulgate représente le texte primitif et si elle a donné le véritable nom des parents de Tobie il n'y a plus de question Ahikar-Tobie. Mais les versions grecques et les vieilles versions latines parlent à diverses reprises d'Ahikar et répètent ce que nous savons de son histoire. On en a conclu que l'auteur de Tobie a emprunté diverses données de son livre à des contes orientaux, qu'il n'a pas écrit un ouvrage historique, mais plutôt une parabole, dont les enseignements sont excellents, mais qui n'est qu'une fiction.

On s'est demandé si l'*Histoire d'Ahikar* ne serait pas postérieure au livre de Tobie et dans ce cas le rapport serait renversé et Ahikar dépendrait de Tobie. C'est peu probable, car l'*Histoire d'Ahikar*, paraît, dans sa rédaction primitive, probablement araméenne, remonter au ve ou au IVe siècle avant Jésus-Christ. Mais M. Nau croit qu'Ahikar est un personnage historique, dont les aventures ont été réelles. Il n'y a donc aucun inconvénient à ce que Tobie lui ait emprunté quelques-unes des données de son livre.

Les rapports de l'*Histoire d'Ahikar* avec le Nouveau Testament se réduisent à une vague ressemblance entre la conduite de Nadan envers les serviteurs de son oncle et le châtiment qu'il eut à subir et la parabole du mauvais serviteur dans *Matth.* XXIV, 48-51 ; *Luc*, XII, 45-46. Avec Daniel ils sont plus nombreux sans qu'on puisse affirmer une dépendance de l'*Histoire d'Ahikar*.

Remarquons en terminant que le travail de M. Nau est le plus complet qui existe sur ce livre et le meilleur, puisqu'il a donné la première traduction du manuscrit de Berlin. Il y a ajouté les variantes du manuscrit syriaque de Cambridge, édité par M. Rendel Harris, et les principales variantes de versions anciennes et modernes, ainsi que de nombreuses notes philologiques et exégétiques. Ce travail fait le plus grand honneur à la science française.

Signalons l'apparition dans cette collection de documents pour l'étude de la Bible, l'écrit apocryphe : *L'Ascension d'Isaïe*, expliqué, traduit de l'éthiopien et commenté par M. E. Tisserant. C'est

un écrit très important pour l'histoire de l'Eglise primitive, nous en parlerons bientôt plus en détail.

E. JACQUIER.

Etudes bibliques : *Le Messianisme chez les Juifs* (150 avant J.-C. à 200 après J.-C.), par le R. P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. — Gr. in-8°, VIII-349 pp. — Paris, 1909, Gabalda. — *Prix :* 10 fr.

Des exégètes contemporains ont soutenu que Jésus, dans sa prédication, avait répété les idées de son temps sur le royaume des cieux, sur le Messie et les fins dernières. Il aurait prêché un royaume où l'on jouirait des félicités terrestres et n'aurait pas parlé de rétributions après la mort. Sa doctrine se rattacherait donc aux enseignements des apocalypses et n'aurait rien de commun avec « les doctrines de la Sagesse. » Telles sont les hypothèses qu'a voulu vérifier le P. Lagrange dans son bel ouvrage, que trop modestement il adresse aux débutants de bonne volonté. Les spécialistes eux-mêmes y trouveront beaucoup à glaner et seront heureux d'ailleurs de posséder rassemblés et disposés méthodiquement des données assez éparses jusqu'à présent, du moins dans notre langue. Il existe, il est vrai, des travaux allemands et anglais sur la question et le P. Lagrange en a profité, mais il s n'ont pas le même caractère que le présent travail et se placent à d'autres points de vue. Il ne nous semble pas cependant que l'œuvre du savant dominicain rende inutile à consulter les ouvrages de Charles, de Volz, de Baldensperger, de Schürer, de Bousset, sur le messianisme et l'eschatologie juive.

Voici un simple schéma du livre du P. Lagrange. Il est divisé en quatre parties : I. Le messianisme d'après Josèphe et Philon. — II. Le messianisme d'après les apocalypses apocryphes. — III. Le messianisme d'après le pharisaïsme rabbinique. — IV. Le messianisme en action. La première et la dernière partie sont principalement historiques ; elles sont très importantes, car elles nous montrent le messianisme en action, d'abord à l'époque des Macchabées, puis après la venue de Notre-Seigneur. Cependant, à notre point de vue, le véritable intérêt du travail est dans la deuxième et la troisième partie.

Avant d'exposer les idées eschatologiques des apocalypses juives, le P. Lagrange examine d'abord le genre littéraire et les doctrines générales des apocalypses. On remarquera déjà combien

sont nombreuses les divergences doctrinales entre ces divers écrits. En ce qui regarde le messianisme, ils s'écartent tellement les uns des autres, que le P. Lagrange a pu distinguer chez eux une eschatologie temporelle ou transcendante, mais sans Messie, une eschatologie avec Messie ; historique, c'est-à-dire se rattachant aux destinées temporelles du judaïsme, ou transcendante dans laquelle le Messie est le juge et le chef du monde futur. Enfin une eschatologie synthétique où l'on trouve un Messie, homme, fils de Dieu, restaurateur d'Israël et un Messie mis en rapport avec le monde futur. Le P. Lagrange résume toutes ces doctrines dans deux études sur les questions capitales : le règne de Dieu et la résurrection. Voici ses conclusions sur l'apocalyptique juive : « La variété, la confusion même qui règne dans les apocalypses ne permet pas de les considérer comme l'œuvre d'une école... Il est donc tout à fait vraisemblable que leur influence a d'abord été très peu considérable et restreinte à de petits groupes... C'est une pure conjecture de leur attribuer un grand ascendant... Lorsqu'on nous dit que ces composisitions contribuèrent à propager et à exciter le messianisme, on peut le concéder, mais dans une faible mesure et encore faudrait-il demander de quel idéal il s'agit, puisqu'il a changé si souvent dans les apocalypses... Les apocalypses se sont donc perpétuées, toujours orientées vers le messianisme, et cependant il faut nier absolument que celles qui sont antérieures à Jésus marquent une étape vers le christianisme... On n'y trouve pas le moindre soupçon d'une vie religieuse nouvelle, plus intérieure, plus inspirée par l'amour de Dieu et du prochain. Ce n'est pas un progrès dans le sens du christianisme, ni même le développement de la doctrine d'Israël, c'est un recul très caractérisé du sentiment religieux tel qu'on le trouve dans les grands prophètes et les psalmistes. » Ce n'est donc pas de l'apocalyptique juive que dérivent les enseignements eschatologiques de Jésus.

Les a-t-il empruntés au pharisaïsme rabbinique ? C'est ce qu'examine le P. Lagrange dans sa troisième partie. Après avoir dit ce qu'étaient les scribes, les pharisiens, les rabbins, leurs méthodes exégétiques, il passe en revue leurs enseignements sur le règne de Dieu, la vie future, la résurrection des morts, les temps messianiques, le Messie, le Messie souffrant et le Messie fils de Joseph, et il relève toutes les divergences de doctrines que l'on rencontre dans les écrits juifs sur ces divers aspects de la question eschatologique et il conclut : « Le rabbinisme a laissé béante la distance qui sépare le règne de Dieu sur la terre et son règne sur les élus... Il n'a

jamais su rapprocher le Messie de Dieu sans l'éloigner de l'homme — et alors il n'avait d'autre fonction que celle de juge et de président du monde à venir, — ni rapprocher le Messie de l'homme sans l'éloigner de Dieu et alors il n'était plus que le sauveur d'Israël. Partout des problèmes posés, nulle part, des solutions fermes, acceptées de tous. Quand on prétend que Jésus a pris pour point de départ de son enseignement la foi commune de son peuple en matière eschatologique, on ferme les yeux sur ces hésitations et sur ces incohérences. Ce qui est vrai, c'est que la plupart des idées dont il s'est servi étaient dans l'air. Mais il a tout groupé dans une solution si simple qu'elle porte le sceau de sa divinité, surtout lorsqu'on la rapproche des prophéties qu'elle réalise dans une parfaite harmonie. Le fait de Jésus, c'est la venue personnelle de Dieu dans une manifestation unique de bonté, et c'est l'accomplissement des promesses faites à David. »

Nous n'avons pas besoin de faire ressortir l'importance de ce travail du Père Lagrange, pour l'apologétique chrétienne. Il démontre nettement la transcendance et l'originalité des enseignements de Jésus et répond ainsi aux plus importantes objections qui sont posées aujourd'hui. Il pourrait servir aussi à établir la valeur historique des évangiles, puisque ces doctrines, qu'ils nous disent appartenir à Jésus, n'ont pu lui venir d'ailleurs. Elles lui appartenaient comme l'affirment les Evangiles. Il serait possible de déduire encore d'autres conclusions de ce travail réellement suggestif. Il fait grand honneur à la science catholique et française et nous en remercions le P. Lagrange.

E. JACQUIER.

Literary Criticism and the New Testament, by R. J. KNOWLING. — In-16, VI-101 pp. — 1907, London, Society for promoting Christian Knowledge. — *Prix :* 2 fr. 50.

Dans la première lecture le Dr Knowling expose rapidement l'état actuel des études critiques sur les écrits du Nouveau Testament : épîtres de saint Paul, évangiles, Actes des Apôtres. Il examine ensuite avec un peu plus de détail quelques questions dont on s'est occupé en ces derniers temps : la naissance virginale du Christ, Luc, comme médecin, la valeur historique des Actes des Apôtres et du IVe Evangile ; ses conclusions sont nettement conservatrices.

Dans la seconde lecture sont étudiés les ouvrages allemands

les plus importants sur le Nouveau Testament publiés en ces dernières années, en particulier ceux de Zahn, Beyschlag, Schmiedel, Blass, Weiss, Harnack, Clemen, Bousset, Feine, Kaftan, etc. Nous ne rapporterons pas le jugement de l'auteur, car il est conforme à celui qui a été porté dans l'*Université catholique* sur ces travaux, citons seulement deux remarques du D[r] Knowling qui nous ont frappé : « Les critiques les plus habiles semblent incapables de rejeter l'admission d'une connexion entre le IV[e] évangile et le disciple bien-aimé ou au moins une connexion étroite entre cet évangile et un témoin oculaire des faits qui y sont racontés. » (P. 82.) « N'oublions pas la dette que nous devons à quelques théologiens catholiques de France et d'Allemagne. En ces jours où nous entendons tant parler de l'abbé Loisy, il est bon de rappeler que beaucoup de ses coreligionnaires sont loin d'accepter ses vues et que nous pouvons les tenir pour nos alliés par la manière ferme dont ils maintiennent la valeur historique des faits du *Credo* et l'authenticité des livres du Nouveau Testament » (p. 62). Nous sommes heureux de ce témoignage rendu par un anglican aux critiques catholiques.

E. J.

Les théories de M. Loisy. Exposé et critique, par M. Lepin. — In-16. — III-379 pp. — Paris, Beauchesne, 1908. — *Prix :* 3 fr. 50.

L'ouvrage est divisé en deux parties : « Exposé des théories de M. Loisy ; Critique de ces théories. » L'auteur s'est proposé de préciser aussi exactement que possible les théories émises et d'en marquer la relation avec les articles essentiels de la foi. Dans un chapitre spécial il apprécie la valeur de ces hypothèses au point de vue strictement scientifique. Il examine donc dans quelle mesure les assertions de M. Loisy peuvent prétendre à représenter le résultat dernier de la critique et le verdict assuré de l'histoire.

M. Lepin expose dans la première partie les théories émises par M. Loisy dans les ouvrages intitulés : l'*Évangile et l'Église*, *Autour d'un petit livre*, *les Evangiles sypnotiques*, dans ses diverses lettres et dans son volume : *Simples réflexions sur les décrets et l'Encyclique*. Une attention spéciale est donnée à la dernière expression de la pensée sur la personne et la mission de Jésus-Christ telle que l'a présentée M. Loisy dans les Evangiles synoptiques.

La seconde partie établit rapidement ce que l'on doit penser sur l'origine et la valeur des évangiles, sur le royaume de Dieu, la mes-

sianité et la divinité de Jésus-Christ, les miracles évangéliques, la conception virginale, la mort rédemptrice, la résurrection corporelle, l'Eglise et le culte catholique. M. Lepin a posé ici les premières bases de l'édifice qu'il est en train de construire sur la valeur historique des Evangiles.

E. JACQUIER.

Nestorius and his teaching, *Nestorius et sa doctrine*, nouvel examen de la question, par J.-F. BETHUNE-BAKER. — Un vol. in-12 de XVI-232 pp. — Cambridge, University Press, 1908. — *Prix* : 5 fr. 60.

La mode est à la révision des procès, et rien ne pose mieux un homme que de découvrir et de signaler quelque erreur judiciaire. En voici une à laquelle la presse mondaine restera vraisemblablement fort indifférente, et sur laquelle M. Bethune-Baker, l'auteur estimé d'une Introduction à l'histoire du dogme, s'efforce d'attirer au moins l'attention des théologiens et des érudits. Nestorius, l'hérétique si souvent anathématisé par les conciles, n'aurait pas effectivement soutenu les erreurs qui lui ont été attribuées ; Nestorius aurait été indûment condamné ; Nestorius n'aurait pas été nestorien.

C'est la thèse du volume que nous annonçons. Pour l'établir, un secours tout nouveau est parvenu à l'auteur : la découverte d'une apologie écrite par Nestorius lui-même dans son exil, et à laquelle, pour la soustraire à la destruction qui l'aurait infailliblement atteinte si elle eût porté son nom, il a donné le titre de *Livre*, ou, comme traduit plus littéralement M. Bethune-Baker, de *Bazar d'Héraclide*. L'authenticité de l'œuvre n'est pas douteuse, car on savait que Nestorius avait en effet composé un livre portant ce titre, et Nestorius, dans l'intérieur de l'ouvrage, ne dissimule nullement sa personnalité. Écrit en grec, le *Bazar d'Héraclide* fut de bonne heure traduit en syriaque par les disciples de l'hérésiarque, et c'est dans cette traduction qu'il nous est parvenu. Le manuscrit unique, non encore totalement édité et traduit, se trouve entre les mains de M. Ermoni. Mais M. Bethune-Baker a pu s'en procurer une copie dont on lui a fait une version anglaise, version qui lui a servi dans son travail.

A l'aide de l'apologie de Nestorius et de ce qui reste de ses autres œuvres — le tout édité et rassemblé dans les *Nestoriana* de F. Loofs, — M. Bethune-Baker croit pouvoir démontrer que le patriarche

de Constantinople n'a jamais, en fait, soutenu les erreurs qu'on lui a attribuées. L'auteur prend ces erreurs une à une, la dualité des personnes en Jésus-Christ, la négation de la maternité divine de Marie, Jésus-Christ simplement homme en qui Dieu habite comme il habite dans l'âme des justes, Jésus serviteur dont le Verbe est le Seigneur, etc., et il s'efforce de montrer par des citations surtout tirées du *Bazar d'Héraclide*, et par les explications de Nestorius, que celui-ci n'a point en réalité émis les opinions hérétiques qu'on a voulu voir dans ses discours et ses écrits. Les expressions fâcheuses, incorrectes qu'on lui a reprochées s'interprètent tout naturellement dans un sens orthodoxe, si l'on veut bien tenir compte de la façon de concevoir et de parler commune à toute l'école antiochénienne dont Nestorius était sorti. Cette école, qui compte parmi ses membres saint Chrysostome et Théodoret, n'avait point sans doute adopté les tendances et le langage ultra-unitaires de l'école d'Alexandrie et de saint Cyrille; mais elle pensait en somme sainement sur le fond du dogme en question, comme l'a récemment démontré le P. Mahé dans son étude sur les anathématismes de saint Cyrille, parue dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1907.

Voilà la thèse. Bien qu'un peu violente, elle ne surprendra absolument que les personnes qui n'ont pas lu les pièces du débat. Le lecteur qui parcourt ce que nous connaissions déjà des écrits de Nestorius est tout étonné en effet d'y trouver si peu accusée l'hérésie qui porte son nom. Nestorius proteste partout que s'il maintient en Jésus-Christ la dualité et l'intégrité des natures, il n'admet en lui qu'une personne (*prosôpon*), un Fils, un Seigneur, l'objet d'une unique adoration. Il ne rejette pas absolument le *Theotocos :* il demande seulement qu'on l'explique ; il n'est pas opposé à la communication des idiomes ; il veut seulement qu'on la limite. Toujours en garde contre l'apollinarisme ou ce qu'il croit tel, il insiste partout sur la distinction bien tranchée des natures, et ne veut pas souffrir les expressions qui paraissent la compromettre; mais il proteste d'ailleurs qu'il ne les sépare pas l'une de l'autre et qu'il n'en fait pas deux êtres isolés.

Ce sont là des faits qui étaient connus avant l'ouvrage de M. Bethune-Baker. Les contributions qu'il apporte à la question et qu'il tire de l'apologie de Nestorius renforcent l'impression dont je viens de parler, mais, en somme ne l'auraient pas créée si elle n'eût existé déjà. A-t-il lui-même démontré sa thèse de l'orthodoxie personnelle de Nestorius? Pas tout à fait. Mais cette réponse, on le conçoit, demande des explications.

L'Eglise, quand elle condamne une personne pour ses doctrines et ses écrits, ne juge point des sentiments intimes de cette personne, ni du sens subjectif qu'elle a pu donner à ce qu'elle a enseigné ou à ce qu'elle a écrit. L'Eglise juge alors au for extérieur, et le for extérieur ne saurait atteindre ni démêler ce qui est connu de Dieu seul et de la personne qui est jugée. Pour justifier la condamnation du concile d'Ephèse et des conciles subséquents contre Nestorius, il est donc en somme indifférent de savoir quel sens Nestorius attribuait personnellement et subjectivement aux propositions qui lui étaient reprochées. L'unique question est de savoir si ces propositions, *ut sonant*, présentaient un sens objectivement répréhensible, et entraînaient à des conséquences inacceptables. Or ceci n'est pas douteux. La manière dont le patriarche de Constantinople parle constamment de *Celui qui a pris l'homme*, et de *Celui qui a été pris par le Verbe*, de la *personne* de la nature humaine qui a été jointe en Verbe ; la façon dédaigneuse dont il traite le *Theotocos*, ne l'acceptant que par condescendance, et comme un pis-aller pour le bien de la paix ; son obstination à repousser des formules qui sont une conséquence rigoureuse de l'unité de personne en Jésus-Christ, comme *Dieu a souffert*, *Dieu est né*, *Dieu est mort ;* tout cela, et certains propos qu'il était accusé d'avoir tenus, constituait un enseignement erroné dans la forme où il se présentait, et d'autant plus condamnable qu'il avait fait scandale, que les esprits s'étaient échauffés pour et contre, et qu'il fallait bien que l'Eglise se prononçât sur lui.

Mais il y a plus, et, même en supposant que Nestorius pût se justifier sur les points indiqués, il paraît certain qu'il était dans l'erreur sur le point en réalité fondamental de la discussion, point sur lequel elle n'a pas porté explicitement, et qui pourtant la commande tout entière, point que saint Cyrille en tout cas avait admirablement saisi ; c'est à savoir qu'en Jésus-Christ la personnalité réside dans le Verbe, ou plutôt est le Verbe même. Nestorius au contraire conçoit la personnalité de Jésus-Christ comme le résultat d'une fusion qui s'est faite, dans l'union, de la personnalité du Verbe et de celle de l'homme Jésus. La nature divine, répète-t-il, se sert de la personne de l'homme, et la nature humaine de celle de Dieu. La personnne de Jésus-Christ n'est plus simplement celle du Verbe ; et l'on voit pourquoi Nestorius rejette les formules telles que *le Verbe est né de Marie*, *le Verbe a souffert dans sa chair*. Ce n'est pas le Verbe, c'est-Jésus-Christ, Verbe incarné, qui est né et qui a souffert. Cette erreur, dis-je, bien que ne venant pas au premier plan,

était capitale, et il est aisé de voir le retentissement qu'elle avait dans toute la doctrine de l'Incarnation et de la Rédemption.

Nestorius était donc condamnable. Mais il le fut, observe M. Bethune-Baker, — et Nestorius s'en plaint lui-même — sans avoir été entendu, et sans qu'une discussion sérieuse et impartiale ait eu lieu qui aurait probablement mieux mis en relief son orthodoxie foncière. La discussion en effet n'eut pas lieu, sauf par l'échange de quelques lettres. Eût-elle eu lieu, il est probable qu'elle n'aurait pas éclairici grand'chose. Nestorius et Cyrille ni n'avaient la même mentalité, ni ne parlaient la même langue théologique. Le premier, dans son apologie, se plaint que Cyrille ne soit pas entré dans ses idées et n'ait pas compris ses façons de s'exprimer ; mais Cyrille aurait pu faire à son adversaire exactement le même reproche ; car on ne voit pas que Nestorius fasse le moindre effort pour entrer dans la pensée de l'évêque d'Alexandrie et interpréter bénignement ses formules. En fait, la discussion n'eût pas lieu ; mais à qui la faute? Nestorius aurait pu se justifier auprès du pape Célestin. Au lieu de s'expliquer, il ne sut qu'attaquer les apollinaristes prétendus qu'étaient ses adversaires. Trois fois convoqué à la première session du concile d'Ephèse, il refusa de s'y rendre parce que Cyrille était son ennemi personnel, et parce que Jean d'Antioche n'était pas arrivé avec ses évêques orientaux. Piteuses défaites, quand on songe qu'il s'agissait d'une question de foi qui intéressait l'Eglise tout entière, et de l'enseignement d'un partiarche de Constantinople qui depuis deux ans affligeait les âmes chrétiennes. Si Nestorius avait fait alors abstraction de sa personne, comme il témoigne le faire dans son apologie, il aurait affronté le debat ; il aurait discuté, il aurait éclairci sa pensée — il était capable de le faire —; et il aurait au moins gagné du temps qui aurait permis aux Orientaux d'arriver et de ménager peut-être une solution amiable. Il n'en fit rien, et préféra se briser plutôt que de ployer.

En réalité, il ne pensait pas qu'on pût jamais le condamner, ni que cette condamnation, à supposer qu'elle eût lieu, pût être efficace contre un patriarche de Constantinople, protégé, comme il l'était, par l'empereur. Et ici il faut bien, pour comprendre cette tragédie, regarder, au delà des formules dogmatiques, les personnages qui la jouaient. Les Orientaux, qui dominaient au Concile général de 381, obligés de reconnaître la victoire de Rome et d'Alexandrie dans la querelle arienne, avaient cru s'en venger en proclamant, dans leur troisième canon, que l'évêque de Constantinople, parce que cette ville est la nouvelle Rome, viendrait immé-

diatement après l'évêque de l'ancienne Rome. Ce canon donnait un rival au pape, mais il humiliait surtout le siège d'Alexandrie dont Athanase avait élevé si haut la gloire. Les papes protestèrent, mais ils ne tinrent pas d'ailleurs rigueur personnellement aux patriarches de Constantinople. Innocent soutint Chrysostome, et Léon Flavien. Il n'en fut pas de même des évêques d'Alexandrie. Là, on était habitué à lutter même contre la puissance impériale, et les passions étaient plus vives qu'à Rome. Ah ! le pape d'Alexandrie devrait céder le pas à celui de Constantinople ! C'est ce que l'on verrait : — Et en moins de cinquante ans trois patriarches de Constantinople, Chrysostome, Nestorius, Flavien étaient déposés par des conciles présidés et conduits par des patriarches d'Alexandrie, Théophile, Cyrille, Dioscore. Nestorius en fait la remarque dans son apologie ; mais en 431, il ne croyait certainement pas la chose possible. Se regardant comme invulnérable, il négligea d'abord de se défendre, et le prit de trop haut avec ses adversaires. L'expérience lui montra qu'il s'était trompé, et, dans son exil, brisé par le malheur et le temps, il écrivit cette apologie, ce *Livre d'Héraclide*, qu'il aurait dû composer vingt-ans plus tôt, alors que les attaques commençaient. Dans cet écrit, on sent que si l'animosité subsiste, l'orgueil est tombé. Le patriarche se retrouve ancien moine d'Euprepius, et il ne dédaigne plus de s'expliquer et de se disculper. Ces explications, je le répète, ne sont pas absolument suffisantes ; en tout cas elles étaient trop tardives pour sa réhabilitation. Saint Léon, dont Nestorius salua la lettre à Flavien comme l'expression de sa propre doctrine, ne songea pas à revenir sur les condamnations de Célestin et du concile d'Ephèse. Il était réservé à un membre de la haute église anglicane de plaider la cause du vieux patriarche si souvent exécré. J'ai dit ce qu'il fallait penser de sa plaidoirie.

J. TIXERONT.

Elevation in the Eucharist; its History and Rationale, by T. W. DRURY, D. D. — Cambridge : University Press, 1907.

Ce petit volume est une actualité liturgique dans l'Eglise établie. Son origine et son but font le sujet de la préface.

Le mouvement ritualiste continue la série de ses restaurations liturgiques. L'un des rites qui ont été remis en vigueur se trouve être l'élévation du pain et du vin aux paroles « *Do this in remembrance of me* ». Or, remarque l'auteur, ce rite rappelle nécessaire-

ment le rite semblable de la messe romaine, rite qui a été interdit dans le premier Prayer Book comme ayant pour but de faire rendre un culte d'adoration aux saintes espèces, et comme ayant été introduit à la suite de la croyance à la Transsubstantiation.

Sur quoi l'auteur se demande si les suppressions opérées par la Réforme anglicane ont atteint quelque chose d'essentiel dans le dépôt transmis par les liturgies anciennes et si vraiment il est prudent de restaurer une cérémonie si étroitement mêlée à une doctrine répudiée par la Réforme et que le peuple pourrait si facilement « comprendre de travers ». Pour répondre à ces questions, l'auteur fait l'historique des différentes élévations :

Chap. I. Dans les liturgies orientales : 1. à l'offertoire ; 2. aux paroles de l'Institution ; 3. aux paroles τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. Appendice sur l'élévation dans la messe romaine aux paroles *Ecce Agnus*.

Chap. II. Dans les liturgies occidentales : 1. à l'offertoire ; 2. à « Qui pridie » et « simili modo » ; 3. à « omnis honor et gloria » ; 4. après la consécration ; 5. à la communion du peuple. Appendice sur le développement du cérémonial après 1215. Note A : Extraits des canons des conciles anglais des XII[e] et XIII[e] siècles. —Note B : La consécration dans le missel Mozarabe.

Chap. III. Examen raisonné de la signification de ces élévations.

Chap. IV. L'élévation dans le « Book of Common Prayer » depuis la Réforme anglicane jusqu'à nos jours.

Dans ce dernier chapitre, c'est l'anglican qui parle. L'anglican est un disciple de la Réforme, c'est-à-dire que, conduit par son enquête historique jusqu'aux formes liturgiques en vigueur en l'année 1534, il entre à cette date dans les idées de William Colet, de Cranmer et leurs successeurs. Il estime que le rituel anglican de 1662 donne satisfaction à l'ancienne liturgie et à la Réforme.

Ajoutons que même dans l'exposé purement historique, l'anglican se montre dans la portée qu'il attribue aux développements qui se manifestent dans le culte eucharistique dans les XII[e] et XIII[e] siècles (pp. 83, 102, 146).

Cependant ces réserves ne portent que sur les « à-côtés » doctrinaux et non sur l'enquête historique, laquelle est des plus riches quoique très peu volumineuse (130 p.). Des renvois fréquents aux œuvres capitales de Brightman (Liturgies Eastern and Western, Oxford, 1896) et de Duchesne (Origines du culte chrétien) permettront aux lecteurs d'aller à plus de détails.

C. J.

Theologischer Jahresbericht, XXVII^er Band, 1907, herausgegeben von Dr G. KRÜGER und Dr W. KÖHLER ; — In-8°. — IIe Abteilung, *Das Alte Testament*, bearbeitet von VOLZ. — 108 pp. — *Prix :* 5 fr. 65.

Das Neue Testament, bearbeitet von BRÜCKNER und KNOPF, 95 pp. — Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1908. — *Prix :* 5 fr. 20.

Bibliographie der theologischen Literatur für das Jahr 1907, herausgegeben von Dr G. KRÜGER und Dr W. KÖHLER ; — In-8°, xv-623 pp. — Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1909. *Prix :* 8 fr.

Le vingt-septième *Rapport annuel des sciences théologiques*, pour l'année 1907, exécuté sous la direction des Drs Krüger et Köhler, professeurs à l'Université de Giessen, vient d'être publié. Il manque encore la table des matières. Les collaborateurs sont à peu près les mêmes, sauf que MM. Beer, Clemen, Jahnke, Lehmann, Raupp, Spitta, Titius ont été remplacés par MM. Gressmann, Hermelynck, Segerstedt. L'esprit de la publication est resté le même, c'est le protestantisme libéral qui en est l'âme. Si pour les questions confessionnelles les recenseurs ne se sont pas toujours suffisamment dégagés de leurs idées préconçues, en ce qui concerne les études bibliques, ils ont fait effort pour être impartiaux et pour rendre justice aux travaux des catholiques. Ils en reconnaissent la valeur, lors même qu'ils n'en adoptent pas toutes les conclusions. Ils leur accordent toute leur attention et n'en négligent aucun. Nous avons remarqué que tous les articles de l'*Université catholique*, traitant de questions religieuses, ont été cités et que qulques-uns ont été analysés.

Le *Theologischer Jahresbericht* avec ses huit parties forme un énorme volume d'un prix élevé, 85 fr., environ. Pour permettre à tous l'achat de cet indispensable répertoire les éditeurs ont publié une *Bibliographie de la littérature théologique*, où l'on trouve seulement les titres des ouvrages, livres, dissertations, articles de revues, telle que la donne le *Th. Jahresbericht.* Les analyses sont supprimées. Nous répétons ce que nous avons dit plusieurs fois : Ce rapport est un instrument de travail indispensable à celui qui voudra se tenir au courant de la science théologique contemporaine.

E. J.

PHILOSOPHIE, SCIENCES, BEAUX-ARTS.

Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien, par l'abbé H. Dehove, maître de conférences, à la Faculté catholique des Lettres de Lille, docteur ès lettres. — VIII-233 p., grand in-8°. — Fait partie des « Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille » fascicule III. — *Lille*, Facultés catholiques ; et Giard, libraire.

Cette thèse, soutenue brillamment en décembre dernier, devant la Faculté des Lettres de Clermont, fait grand honneur à son auteur, qui l'a dédiée à la mémoire de son ancien maître, M. Am. de Margerie. C'est une exposition des plus complètes et des plus exactes de la théorie de la connaissance intellectuelle d'après S. Thomas, et la réfutation de l'idéalisme kantien. Entre les deux systèmes les philosophes contemporains sont partagés ; et il faut bien avouer que le second, modifié de diverses manières, est adopté par le plus grand nombre de ceux qui occupent une chaire ou tiennent une plume. Mais, si des travaux de la valeur de cette thèse se multiplient dans nos Universités, on peut prédire qu'il ne tardera pas à perdre beaucoup de son crédit. Comme l'établit M. Dehove, l'idéologie de S. Thomas contient tous les éléments essentiels d'une théorie de la connaissance. Sans doute, le problème critique ne se posait pas de son temps comme il se pose aujourd'hui, d'une manière aussi subtile et aussi pressante. Il ne faut donc pas chercher dans les œuvres du saint Docteur une solution complètement élaborée. Mais, si l'on entend bien sa doctrine, si l'on se pénètre bien de son enseignement, on peut critiquer victorieusement le criticisme lui-même et lui arracher ses propres armes. Car le réalisme de saint Thomas ne pêche par aucun excès ; il fait à l'intelligence humaine sa grande et juste part dans la formation de la connaissance.

C'est ce que M. Dehove s'est appliqué à montrer, avec un remarquable succès, en insistant sur la valeur de l'intuition intellectuelle de l'*universel direct* ou *métaphysique*, tel qu'il apparaît avec les idées les plus générales et les premiers principes. C'est là, en effet, qu'il faut « chercher le point central et comme la clef de voûte de la théorie tout entière. Ou, pour mieux dire, peut-être, tout y repose sur ce *fait* du dégagement primitif et immédiat de l'universel direct,

que c'est l'honneur de la doctrine traditionnelle d'avoir mis en lumière par sa profonde analyse des conditions de l'acte intellectuel. Qui ne saisit point cette distinction des deux universels, qui s'obstine à ne considérer que l'universel proprement dit, l'universel réflexe ou logique, s'embarrasse dans des difficultés inextricables : au vrai, on ne voit pas comment il pourra jamais échapper à l'alternative, ou de nier l'universalité et la nécessité des principes rationnels, ou, pour les sauvegarder — en apparence — de se réfugier dans un apriorisme radical à la manière de Kant » (p. 156).

Ce qui fait le mérite propre de ce travail, c'est une réfutation particulière que ne sauraient décliner les criticistes et que l'on peut qualifier d'*argument ad hominem*. Sans oser dire qu'elle soit la meilleure, nous n'en voyons pas d'autre qu'on puisse opposer aussi bien aux criticistes endurcis. Elle consiste à leur tenir à peu près ce langage : Vous partez de ce principe fondamental, que l'esprit impose ses catégories ou ses lois aux choses ; nous admettons au contraire, que l'esprit, pour connaître, doit se conformer aux choses qui sont comme sa mesure. Hypothèse pour hypothèse, la vôtre ne vaut pas mieux que la nôtre. Voyons donc laquelle des deux sera justifiée par l'application. Or l'insuffisance de la vôtre apparaît de plusieurs manières : 1° elle ne réussit pas à expliquer la nécessité et l'universalité des connaissances rationnelles ; car elle postule une harmonie préétablie entre l'entendement et la sensibilité, sans rien qui la garantisse, si bien qu'en dernière analyse l'accord des deux fonctions et, partant, l'universalité (avec la nécessité) des lois rationnelles demeurent problématiques. — 2° Vous êtes obligés, comme nous, de recourir à l'expérience pour déterminer les lois naturelles, alors cependant que, d'après votre hypothèse, c'est l'esprit qui impose ses lois aux choses. — 3° Enfin, et surtout, le système basé sur cette hypothèse est incohérent. Kant nie que le principe de causalité s'applique au noumène, et cependant il s'appuie sur ce principe pour affirmer l'existence du noumène et en particulier l'existence de Dieu ; il ne conçoit le noumène qu'en lui appliquant les catégories de substance et d'accident, alors cependant qu'en vertu de son système il ne devrait appliquer les catégories qu'aux phénomènes, etc. L'idéalisme kantien est donc réfuté par ses conséquences ou ses applications. Le réalisme de saint Thomas, au contraire, satisfait à toutes les conditions qu'on peut exiger. D'abord, il explique bien l'universalité et la nécessité des connaissances rationnelles, puisque l'esprit atteint directement la nature même des choses, ou, du moins, leur être, leur essence gé-

nérale, qui sera mieux connue ensuite par des observations et des raisonnements. En second lieu, il explique parfaitement l'harmonie des données sensibles et des principes rationnels, de l'expérience et de la science, puisque c'est dans les objets sentis, expérimentés, que l'esprit trouve son objet propre, avec les principes absolus, qui sont les lois des choses en même temps que les lois de la pensée. Enfin, la cohérence du réalisme de S. Thomas est telle qu'elle n'est pas sérieusement contestée. Ce système est, pour ainsi dire, celui du bon sens, en même temps que le système des plus profonds penseurs.

M. Dehove insiste particulièremet sur l'inconséquence de Kant, qui, après avoir refusé au principe de causalité une valeur absolue, ne s'en est pas moins servi pour démontrer l'existence de Dieu. Car on aurait beau dire que la démonstration de l'existence de Dieu telle qu'elle est proposée dans la *Critique de la raison pratique* n'est qu'une démonstration morale, fondée purement et simplement sur le devoir, elle n'en reste pas moins, au fond, une démonstration métaphysique. Nombre de vérités morales, c'est-à-dire qui intéressent la conduite et deviennent des règles pour les mœurs, si bien qu'elles exigent une certaine disposition du cœur pour être perçues par l'esprit, n'en sont pas moins des vérités métaphysiques, objectives, réelles, absolues, concernant des existences et des rapports nécessaires entre les choses. La facilité extrême avec laquelle l'esprit humain peut les méconnaître, ne diminue en rien leur valeur métaphysique ; elle montre seulement combien l'esprit humain subit l'empire du cœur et des passions. La certitude qui leur est propre n'en est pas atteinte ni diminuée, alors même qu'elle paraît obscurcie et chancelante dans beaucoup d'esprits. C'est un hommage que nous rendons à Kant en reconnaissant que ses préjugés et disons même son scepticisme métaphysiques ne lui ont pas caché la valeur de toutes les preuves de l'existence de Dieu. Qu'il ait été inconséquent, sur ce point, nous n'en doutons pas. Mais cette inconséquence même lui fait honneur. Ce qui nous suffit maintenant, c'est de maintenir que la preuve qu'il a respectée, n'est pas moins métaphysique que morale : elle garde ce double aspect. C'est ce que montre M. Dehove dans ce passage que nous aimons à citer et où l'on retrouvera la justification des réflexions précédentes :

« Toujours est-il que, si nous devons croire que Dieu est, c'est pour cette raison même qu'on a rappelée, parce que si Dieu n'existait pas, l'harmonie finale de la vertu et du bonheur (le souverain Bien) ne serait plus possible, n'y ayant plus de cause capable de

la ménager. Or, on a beau dire et beau faire intervenir le devoir, c'est là une démonstration semblable de tous points, dans sa forme logique, aux démonstrations scientifiques ordinaires, entre autres aux démonstrations de la théodicée classique : en particulier, on y postule sans hésitation qu'il faut une cause à cette harmonie finale, et donc que tout fait en a une, et cela non seulement pour nous, mais en soi et absolument. Le raisonnement n'enchaîne à première vue et directement que des obligations, en seconde ligne seulement et d'une manière indirecte des existences : cela empêche-t-il que ce soient des existences et que le raisonnement les enchaîne, elles aussi, et les atteigne? Cela empêche-t-il que ce soit même uniquement, en dernière analyse, parce qu'il atteint et enchaîne des existences, qu'il enchaîne pareillement et parallèlement des obligations?

« En d'autres termes, il paraît bien qu'on ait affaire ici à une sorte d'équivoque. Si j'admets le devoir, je *dois* admettre l'existence de Dieu ; or je *dois* admettre le devoir ; donc je *dois* admettre l'existence de Dieu. — Je *dois* ne changerait-il pas de sens du second membre de la majeure conditionnelle (si j'admets le devoir, je *dois* admettre l'existence de Dieu) à la conclusion (donc je *dois* admettre l'existence de Dieu)? ou, en tout cas, ne prendrait-il pas dans celle-ci, en plus du sens qu'il avait dans celle-là, un nouveau sens qu'il n'avait pas dans celle-là? Dans le second membre de la majeure conditionnelle, je *dois* a bien l'air en effet de marquer une nécessité rationnelle tout à fait de même nature que celle que mettent au jour les preuves physiques ou métaphysiques courantes ; dans la conclusion, il exprime (il exprime en plus) une obligation morale. Mais, à dire vrai, l'argument est ici tout entier dans la majeure conditionnelle, précisément (le devoir ne s'entend, en dernière analyse, que s'il y a un Dieu) : la conclusion (donc je dois admettre que Dieu est) va tout juste à relever un fait d'ailleurs incontestable et sur lequel ce serait un des mérites de Kant d'avoir attiré l'attention, à savoir que la certitude de l'existence de Dieu, étant liée à l'ordre moral, offre un caractère moral elle-même ; que, sans préjudice de sa valeur absolue, elle soutient de ce chef avec les dispositions morales d'un chacun un rapport très étroit, qui peut même aller très vite jusqu'à lui faire partager le sort de celles-ci, chancelant avec elles, se fortifiant avec elles » (p. 205-7).

S'il nous est permis maintenant d'ajouter quelques critiques à des éloges bien mérités, nous dirons que l'auteur de la thèse aurait pu mieux distinguer les concepts analogiques, quelque imparfaits

qu'ils soient d'ailleurs, et les concepts purement symboliques (p. 216). Il pouvait aussi mieux rattacher le principe de causalité aux toutes premières notions, avec le principe de contradiction, dont il ne se sépare pas. Il n'y a pas d'inconvénient sérieux à les qualifier l'un et l'autre d'*analytiques*. On a vu que la valeur absolue du principe de causalité est contestée par le criticisme, qui veut n'y voir qu'un jugement *synthétique a priori*. Sur ce point, comme sur les autres, le réalisme de S. Thomas n'a rien à céder (1).

E. B.

HISTOIRE ET GÉOGRAPHIE

Gustave Vasa et la Réforme en Suède. par Jules MARTIN. — In-8°. XXX-512-IV pp. — Paris, Fontemoing, 1906. *Prix :*

Les événements, dont M. J. Martin nous retrace le tableau, étaient jusqu'ici fort peu connus. Encore qu'ils aient eu pour théâtre des contrées lointaines et pour acteurs des peuples dont l'influence sur la politique générale de l'Europe semble avoir été, à cette époque, peu considérable, ils n'en sont pas pour autant dénués d'intérêt. D'une part, ils se rattachent à cette grande crise qui, au XVIe siècle, bouleversa si radicalement la situation de l'Europe. De l'autre, ils furent la première étape de cette longue évolution qui devait aboutir pour la Suède à la conquête de son hégémonie : la révolution religieuse, qui devait faire de ce peuple, jusqu'alors tout entier dévoué à la foi catholique le champion le plus acharné du Protestantisme, ne fut qu'un des aspects de cette transformation politique. Gustave Vasa en effet préluda à l'œuvre de Gustave-Adolphe en faisant d'une monarchie élective et subalterne une royauté absolue héréditaire et puissante : l'assujettissement de l'Eglise ne lui fut qu'un moyen d'établir son autorité, et les principes de la Réforme favorisaient son absolutisme césarien.

(1) A la suite de la thèse française il faut mentionner la thèse latine : *Qui præcipui fuerint labente XII sæculo ante introductam Arabum philosophiam* TEMPERATI REALISMI ANTECESSORES (135 p. in-8). Ecrit dans un latin élégant, cet opuscule est une savante contribution à l'histoire de la philosophie pendant cette période du moyen âge. Les noms qui reviennent le plus souvent sont ceux de Guillaume de Champeaux, Abélard, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard.

C'est ainsi que ce chapitre d'histoire religieuse n'est guère qu'un épisode particulier de l'histoire genérale de la Suède et de l'Europe.

L'objet central de ce volume est plus précisément l'étude des incidents multiples et complexes qui signalèrent l'établissement de la Réforme en Suède : les autres événements n'ont de place dans ce récit qu'en tant qu'ils éclairent et expliquent ce fait principal. — L'introduction est consacrée à retracer les Préliminaires de la crise. Après avoir, au début, esquissé, en un rapide tableau la situation de l'Eglise et de l'Etat au XVe siècle, l'auteur raconte les luttes du président suédois Sten Sture avec Trolle, archevêque d'Upsal, et avec Kristien II, roi de Danemark : en vain le légat Arimboldo s'efforça-t-il de réconcilier les deux partis : après la mort de Sture, Kristien finit par soumettre provisoirement la Suède. — Dans la première partie de son étude, l'auteur aborde le récit de la crise religieuse elle-même : ce sont d'abord les événements politiques qui attirent son attention : ce ne fut pas sans surmonter de redoutables difficultés et ce ne fut qu'au prix de bien des labeurs que Vasa finit par conquérir et faire reconnaître l'indépendance de la Suède : son élection une fois proclamée, il favorisa secrètement d'abord, puis bientôt ouvertement les menées et les intrigues d'Olaus Petri et de Laurent Andre, qui tous deux travaillèrent avec succès à introduire la Réforme, malgré la résistance du légat J. Magnus. — Le passage définitif de la Suède au protestantisme est raconté dans la seconde partie : la diète et le fameux réces de Vasteras furent le premier chaînon de cette longue série d'événements qui se déroulèrent jusqu'à la mort de Vasa et qui signalèrent la marche progressive de la Réforme.

Il n'est pas douteux que la mémoire du grand héros de l'indépendance nationale ne sorte quelque peu diminuée de ce récit ; s'il a droit à toute la reconnaissance de son peuple pour cette œuvre d'affranchissement, l'impartiale histoire ne saurait que le blâmer d'avoir employé pour la réaliser, sans y être du reste aucunement contraint par la force des choses, des moyens injustes et violents. Les quelques lignes, où, vers la fin de son étude, M. Martin a très brièvement apprécié sa conduite et son caractère ne sont que justes et d'une entière exactitude. Ce jugement est bien celui qui de lui-même se dégage du récit des faits.

Il est superflu de dire la valeur de ce travail et la richesse de sa documentation : les matériaux sont tous de première main et seule une érudition, conduite suivant les meilleures méthodes scientifiques, a réussi à les amasser. Sans doute, par son caractère même,

cette histoire est réservée aux seuls professionnels. Quels que soient la sûreté du guide et le charme de son exposé, les profanes risqueront plus d'une fois de s'égarer dans le dédale des faits menus qui composent la trame du récit. A dessein, sans doute, afin de laisser à son œuvre un caractère plus scientifique et plus positif, l'auteur a évité les vues d'ensemble, les synthèses qui aident à s'orienter, mais qui parfois ressemblent trop à de brillantes généralisations. Les lecteurs qui sauront ne point reculer devant l'effort nécessaire prendront le plus réel intérêt à cette résurrection si vivante d'un passé lointain.

Au surplus, quoique l'auteur n'ait point écrit dans une intention directement apologétique, il ne s'est point cependant résigné à faire œuvre exclusive de dilettante; il a su, sans les exagérer, ne point taire les fautes de ceux qui injustement persécutèrent l'Eglise et, tout en se tenant dans les limites d'une rigoureuse impartialité, il a pu mettre en lumière de grandes figures de vrais chrétiens. « Il n'est pas de meilleure manière, comme il le dit lui-même, de servir la cause imprescriptible de l'Eglise et de la vérité. » Si c'est, pour l'historien catholique, un devoir de s'efforcer à cette tâche, y réussir est pour lui la meilleure des récompenses.

H. LIGEARD.

Newman, par William BARRY, traduit par Albert CLÉMENT, aumônier du Lycée de Vendôme. — In-16. — Paris, Lethielleux, 1907. — *Prix* : 3 fr. 50.

« *C'eût été*, comme le dit l'auteur au premier chapitre du livre, *une figure exceptionnelle de tout temps mais en ce temps-là presque entièrement inconnue dans les universités et dans toute l'Angleterre, que John-Henri Newman... Destiné à traverser le siècle, à exercer sur tous ceux qui l'approchaient une prodigieuse influence d'attraction ou de répulsion... à être rejeté de son université et de son Eglise, à susciter un vaste mouvement se prolongeant en mille directions diverses, à survivre à la haine, à la suspicion, au mépris, pour mourir seulement après que la nation eut appris à saluer en lui l'une de ses gloires les plus pures...* », Newman était *de beaucoup supérieur* à ses amis, à ses collaborateurs et à ses rivaux. « *C'était un écrivain égal aux plus grands prosateurs qu'eût jamais produit son pays natal... Newman est un classique anglais...* » Ce jugement pose admirablement la silhouette de ce *génie religieux*. — N'est-ce pas une destinée

étrange que celle de ce bachelier d'Oriel, d'*origine hollandaise* et de *race juive* qui paraît sur la scène littéraire et théologique, à l'heure où *la marche de la pensée était en branle*, où le Parlement modernisait son action législative, où le Gouvernement en supprimant des évêchés se liait *au sentiment populaire fortement excité contre le clergé de l'Eglise établie*, où les universités anglaises croupissaient dans *une basse médiocrité*, alors que la réaction catholique née au siècle précédent, sommeillait dans l'inertie et n'était plus qu'un *instinct sans âme, sans pensée directrice, sans force de développement ?*

Entré dans les ordres de l'Eglise anglicane en 1824, Newman s'y crée d'illustres amitiés avec Pusey, Froude et Keble. Ses sermons remplis de pensées si élevées, de spéculations si profondes, ses premiers ouvrages font de lui, d'emblée, le pivot du mouvement philosophique et religieux, en même temps qu'ils le mettent au premier rang des orateurs et des écrivains. Rome cependant l'attire. Il y vient en 1832 et dès ses premiers pas, celle que les Puritains ont appelée Babylone, le subjugue et le trouble à tel point qu'il en est physiquement accablé et qu'il s'écrie : « *O Rome, si seulement ta croyance était vraie !* » Cri précurseur de son évolution finale. Revenu en 1833 en Angleterre, il épanche ses pensées dans cette série de TRACTS si admirés, qui, au bout de dix ans, en consacrant son génie, le mèneront jusqu'à ce tract 90, qui est un *Jalon dans l'Histoire de l'Eglise*, et qui marque le sommet de l'ascension de cette belle âme sur les pentes si compliquées des théories théologiques ambiantes. Le 9 octobre 1845, il entrait dans l'Eglise catholique, trois jours après que Renan en était sorti. *Toute l'Angleterre s'enflamme dans un accès de fureur protestante.* La petite armée du converti se disloque. Pusey et Keble s'arrêtent en marge de l'Eglise anglicane sans oser en sortir. Alors commence pour Newman cette période de lourdes épreuves, où abandonné de ses amis et de sa famille, considéré comme *un traître au service de Rome*, incompris et mal soutenu par Wiseman et Manning, il devient selon l'expression de l'auteur, *un martyr vivant.* Mais *sa vie doit être une lutte pour la vérité.* Pour expliquer son évolution, il publie périodiquement son APOLOGIA, dont le succès s'étend dans tout le pays et lui donne une place définitive dans la littérature nationale. *On le lisait dans les clubs, dans les Salons, sur l'impériale des omnibus, en chemin de fer, jusque dans la chaire celle-même.*

... Nous ne pouvons à regret, suivre l'auteur dans l'étude magistrale qu'il fait des œuvres du grand écrivain et dans l'analyse de ses

hautes conceptions philosophiques... Les temps passent... Pie IX meurt en 1878 et l'un des premiers actes de son successeur est de nommer cardinal, le *penseur solitaire* qui reçoit, *comme au sortir d'un exil de trente-trois ans*, les hommages de tous ceux qui l'ont connu, applaudi, suivi ou combattu.

Il passe dès lors les dernières années de sa vie dans la paix et le calme, revisant ses œuvres, *se convertissant lui-même* en redressant ses erreurs, traduisant les Pères de l'Eglise, et, *tout à la pensée du tombeau*, écrivant encore, comme un *grand Requiem*, LE SONGE DE GÉRONTIUS, cette merveilleuse traduction en vers anglais *du rituel sublime qui, du lit de mort jusqu'à la messe des défunts, enveloppe l'âme fidèle*.

Le 11 août 1890, il s'endormit doucement et sans agonie. *Le deuil public et l'affection privée* éclatèrent en même temps pour pleurer *cette étoile qui venait de s'éteindre, laissant un vide qu'aucun être vivant ne pouvait combler*.

Ce qui rend plus attrayante encore cette belle figure, c'est le talent mis par l'auteur à la tracer, la lumière dont il en éclaire l'image, la richesse du cadre où il l'enferme. Il a su faire saillir les traits de l'homme, et comprendre le domaine de son génie et l'exposer avec une maîtrise de plume et de savoir qui double la séduction du livre. Newman a trouvé un biographe digne de lui, et, coïncidence rare, le traducteur a si bien lié son travail à l'original lui-même, que l'on a l'illusion complète d'une œuvre conçue et écrite dans notre propre langue.

C.

PUBLICATIONS NOUVELLES

Théologie et questions religieuses. — BARBEY D'AUREVILLY (J.). *L'internelle consolacion*. Bloud. In-16, 0, 60. — BARON (R. P. M.). *Le Cœur de Jésus dans ses paroles*. Beauchesne. 320 p. In-16, 3 fr. 50. — CARRA DE VAUX (Baron), *La doctrine de l'Islam*. Beauchesne. In-16, 4 fr. — DUPRAT (C.), *Les litanies de la T. S. Vierge*. Oudin. In-18, 2 fr. 50. — FILLION (L. Cl.), *L'existence historique de Jésus*. Bloud. In-16, 0 fr. 60. — LA VALLÉE POUSSIN (L. DE), *Bouddhisme*. Beauchesne. In-16, 4 fr. — OXENHAM (H. N.), *Le principe des développements théologiques*. Bloud. In-16, 0 fr. 60. — POULAIN (R. P.), *Les grâces d'oraison*. 6e éd., Beauchesne. VIII-667 p. In-8o, 7 fr. 50.

Philosophie. Sciences. Beaux-Arts. — BELLAIGUE (C.). *Les époques de la musique*. Delagrave. 2 vol. In-12 à 3 fr. 50. — DUPRAT (G. L.). *La criminalité dans l'adolescence*. Alcan. In-8o, 6 fr. — HEITZ (Th.), *Rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*. Gabalda, XV-176 p. gr. In-8o, 7 fr. 50. — MAXWELL (J.), *Le crime de la société*. Flammarion. In-18o, 3 fr. 50. — MONTAIGNE. *Essais*, publiés par F. Strowski. II. Champion. X-668 p. In-4o, 25 fr.— SULLY-PRUDHOMME, *Le lien social*. Alcan. In-8o, 3 fr. 75.

Histoire et Géographie. — BARINE (A.), *Madame, mère du Régent*, Hachette. In-16, 3 fr. 50. — CARRÈRE (J.), *Calabre et Messine*, 1907-9. Plon. In-16, 3 fr. 50. — CHUQUET (A.), *Dugommier*. Roger et Chernoviz. In-8o, 7 fr. 50. — CHUQUET (A.). *Charles de Hesse*. Roger et Chernoviz. In-8o, 7 fr. 50. — COUBERTIN (P. DE), *Pages d'histoire contemporaine*. Plon. In-8o, 7 fr. 50.—DESPATYS (Baron), *La Révolution, la Terreur, le Directoire*. Plon. In-8o, 7 fr. 50. — GAULTIER (P.), *Reflets d'histoire*. Hachette. In-16, 3 fr. 50.

Philologie. Belles-Lettres — *Anthologie du Félibrige*. Nouv. Lib. Nat. In-16, XVI-344 p., 3 fr. 50. — DOUMIC (R.), *George Sand*. Perrin. In-16, 3 fr. 50. — MONY (A.), *Études dramatiques*, IV. Plon. In-16. 3 fr. 50. — MURET (M.), *La littérature allemande d'aujourd'hui*. Perrin. 400 p. In-16, 3 fr. 50. — SHAKESPEARE. *Les Œuvres*, trad. J.-H. ROSNY. I. Soc. franç. d'impr. In-16, 3 fr. 50. — VAN DYKE (H.), *Le génie de l'Amérique*. Calmann-Lévy. In-18, 3 fr. 50.

Propriétaire-Gerant : P. CHATARD.

Lyon. — Imprimerie Emmanuel VITTE, rue de la Quarantaine, 18.

M. LE CHANOINE AUGUSTIN LÉMANN

PRÉLAT DE LA MAISON DE SA SAINTETÉ

PROFESSEUR D'ÉCRITURE SAINTE ET D'HÉBREU A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE

A Dijon, au pays même de sainte Jeanne Frémiot de Chantal et de Bossuet, naissait le jeudi, 18 février 1836, le petit enfant qui devait s'appeler « Augustin » après son baptême, mais qui se nommait alors Achille Lémann. Il n'eut pas le bonheur de connaître le sourire de sa mère : elle mourut en donnant le jour à son frère et à lui, à

« ..... ces deux jumeaux de sang israélite,
« Deux vrais fils d'Abraham, ardents, enfants d'élite,
« Qu'en un même jour Dieu créait pour être siens ».

Ayant perdu leur père peu de temps après, les deux orphelins furent confiés à la sollicitude de leurs oncles, qui étaient pareillement israélites, et qui habitaient Lyon. C'est là que la grâce d'en haut les attendait. De bonne heure, ils se sentirent singulièrement attirés par la beauté de nos cérémonies religieuses. Catholique fervente, la domestique de leurs oncles favorisa de son mieux ce premier éveil de pieuses inclinations : à l'insu des parents, elle menait quelquefois avec elle les enfants à l'église, ou encore, lorsque revenait, avec ses pompes annuelles, l'émouvante manifestation chrétienne de la Fête-Dieu, elle leur ménageait la grande joie de se trouver sur le passage du Saint-Sacrement. C'était semer en bonne terre. Quoi qu'il en soit, ce souvenir d'enfance resta toujours profondément gravé dans la mémoire d'Augustin, qui ne se le rappelait jamais sans une vive émotion.

Vinrent ensuite, au lycée, les années d'études, années de labeur fécond qui devaient, dans les miséricordieux desseins de la Providence, aboutir à quelque chose de plus durable que des succès et d'infiniment supérieur à des diplômes. Au seuil de la dix-huitième année, Augustin tomba gravement malade et dut s'aliter à l'infirmerie. Son frère, qui l'y visitait aussi souvent que le permettaient les règlements de la maison, fut frappé comme lui de la délicate bonté, de la charité ingénieuse et de l'inaltérable douceur des religieuses infirmières, Mère Zéphyrin et Sœur Evariste, de la Congrégation de Saint-Joseph. D'abord, ils éprouvèrent de l'admiration ; bientôt, ce fut plus que de la confiance. Femme d'élite, Mère Zéphyrin sut immédiatement deviner le travail secret de la grâce dans ces âmes d'adolescent. Elle appela à son aide un vicaire de Saint-Nizier, qui était déjà un apôtre, l'abbé Reuil ; et

« ..... C'en fut assez : la grâce
« Triompha du Talmud, des rabbins, de la race;
« Ils étaient trop loyaux pour n'être point chrétiens ! »

Ce fut un samedi, *sabbatum in albis*, le 29 avril de la « blanche année » 1854, que, dans la chapelle hospitalière des RR. PP. Maristes, à Pilata, aux pieds de la colline de la Vierge, Achille Lémann abjura le judaïsme et eut, avec son frère, la grâce de recevoir le Baptême. Le bon abbé Reuil, qui avait été à la peine, fut, comme il convenait, à l'honneur. Assisté des Pères Colin et Aymard — deux âmes séraphiques —, il versa l'eau sainte sur le front des deux frères et imposa, à l'aîné qui jusque-là s'était appelé Edouard, le prénom de Joseph, et, Achille, celui d'Augustin. M. et Mme Fournereau, de Mornant, dont la tendre affection n'avait d'égal que le dévouement absolu, remplissaient le rôle de parrain et de marraine.

A cette date inoubliable, dont une délicieuse fête intime embellit le souvenir, en 1904, lors du cinquantenaire, une autre se rattache, assez voisine, dont les deux frères ne perdirent non plus jamais la mémoire. Depuis un demi-siècle on a pu les voir, dans la journée du 13 septembre, quitter leur appartement, s'acheminer au quai Saint-Antoine, et là, en un cer-

tain endroit, toujours le même, faire halte, se découvrir et prier. Pour annuel qu'il fût, ce spectacle ne laissait point, chaque fois, de piquer l'attention des passants et de mettre la curiosité populaire en éveil. Il vaut donc la peine d'en donner ici l'explication. Fort émue de la conversion des deux frères au catholicisme, leur famille avait, pendant l'été de 1854, multiplié auprès d'eux les instances pour les faire renoncer à leur saint baptême. Or, convaincue à la fin qu'elle se heurtait à l'impossible, elle tourna court, et, sans plus insister, elle dressa contre ces obstinés une embûche dont le souvenir douloureux fait presque instinctivement monter aux lèvres le mot de guet-apens. Le mercredi, 13 septembre 1854, ils se virent soudain assaillis, sur le quai Saint-Antoine, et, pendant quelques minutes, ils furent en grand danger de mourir pour leur foi. Par bonheur, le dévouement généreux et la belle crânerie de quelques soldats du poste voisin les arrachèrent à ces violences inqualifiables : ils étaient sauvés. Mais, si l'incident fut clos, jamais, dans la suite, les frères Lémann ne manquèrent de venir, chaque année, remercier Dieu, à cette même place, d'une marque aussi visible de sa paternelle protection.

Aussi bien, Dieu, qui avait déjà parlé à leur âme, ne cessait-il de leur murmurer un plus haut appel et de les attirer à lui totalement. Augustin le comprit, comme son frère :

« ..... pour n'être pas apôtres,
« Ils sentaient trop de zèle en leurs cœurs embrasés. »

Bientôt, ils entraient au Séminaire Saint-Sulpice; et, en 1860, le cardinal de Bonald les ordonnait prêtres pour l'éternité.

Quelle va être désormais l'orientation d'Augustin? Peut-être ne lira-t-on pas sans quelque surprise qu'il fut d'abord nommé vicaire. On venait alors de fonder, à Vaise, une paroisse nouvelle, et l'abbé Reuil y avait été envoyé comme curé. A ce pasteur-apôtre, qui avait besoin d'apôtres, on donna donc pour vicaires, à l'Annonciation, les deux abbés Lémann. Mais le vicariat est une vocation, comme la prédication en est une autre, et le professorat une troisième ; et chacune d'elles implique respectivement, avec un attrait particulier, des apti-

tudes spéciales. Non, en vérité, l'on ne voit pas très bien l'abbé Augustin vicaire. Il ne tarda pas, du reste, à s'en aviser lui-même ; en même temps que son frère, il résigna donc ses fonctions ; et sans cesser d'habiter sur la paroisse, il se consacra dès lors tout entier au grand et sublime ministère de la parole sainte. Il prêcha dans les plus célèbres cathédrales de France. Toute nourrie de la moelle des Ecritures, toute auréolée de brillantes images orientales, son éloquence tantôt se déroulait, sereine et tranquille, en belles périodes harmonieuses ; tantôt s'envolait, vibrante et enflammée, comme les « flèches de salut » que, au temps d'Elisée et sur son ordre, le roi Joas lançait par la fenêtre entrouverte, contre les ennemis d'Israël. Son frère Joseph l'avait suivi, sinon même devancé, dans cette voie royale,

« Et pendant quarante ans, l'Eglise, dans ses fêtes,
« A cru, les écoutant, entendre des prophètes ».

Cependant, près de ce champ immense, une carrière plus restreinte, mais non moins séduisante, allait s'ouvrir bientôt sous les pas d'Augustin. La fondation de l'Université catholique de Lyon, en 1875, impliquait l'érection d'une Faculté canonique de théologie ; elle fut inaugurée, à l'automne de 1878; et notre ami y fut immédiatement appelé pour y donner l'enseignement de l'hébreu et de l'Ecriture Sainte. Il compléta ainsi le groupe des cinq professeurs qui formèrent, à l'origine, l'« Ecole de théologie », — celle-là même dont Mgr Guiol pouvait dire, au mois d'août 1880 : « Notre Ecole de Théologie est, jusqu'ici, en France, la seule où les quatre enseignements supérieurs de la Théologie, de l'Ecriture Sainte, du Droit canonique, et de la Philosophie soient donnés parallèlement ».

Dans la chaire, *super cathedram Moysi*, où Augustin Léman s'asseyait, non point comme autrefois les pharisiens et les scribes dont parle saint Mathieu et que le divin Sauveur a si énergiquement flétris, mais comme un vrai maître en Israël, il apportait, pour se faire écouter des étudiants, deux « recettes » qui sont à peu près toujours infaillibles : une connaissance approfondie de la langue qu'il enseignait, et l'amour la passion vivifiante de son enseignement ; il savait et il excel-

lait à instruire. L'hébreu, cette langue des langues, d'une antiquité historique sans rivale et pourtant toujours pleine de jeunesse et de vie, n'avait plus pour lui aucun secret. Aussi, ses leçons étaient-elles très suivies, et très appréciées. Que si, d'ailleurs on ne l'entendait plus comme naguère dans les cathédrales, on pouvait maintenant se dédommager à le lire. Le professeur se reposait du labeur de ses cours, la plume à la main. Combien de livres originaux, substantiels, toujours pieusement instructifs ; combien de brochures de circonstance, toujours piquantes et alertes dans leur à-propos, ne nous a-t-il pas donnés, depuis trente ans ! Oui, vraiment, « ce n'est pas une gerbe ; c'est une moisson ».

Deux distinctions honorifiques particulièrement enviables, parce que sans doute dignes d'être surtout enviées, étaient venues tour à tour, à un âge où il n'est point encore trop tard pour y trouver quelque plaisir, récompenser son dévouement fidèle et son incessant travail. En 1894, il avait été nommé chanoine honoraire de la Primatiale de Lyon ; et, l'an dernier, Sa Sainteté Pie X daignait l'adjoindre aux Prélats de Sa Maison Pontificale. Il était également chanoine honoraire de Bourges, de Beauvais, de Montpellier, etc.

Mais il portait avec une candide simplicité d'enfant, le poids de tous ces honneurs. Prêtre avant tout, admirable prêtre, il n'avait qu'une ambition : réaliser de plus en plus en lui l'idéal de la perfection sacerdotale. Dans la pratique quotidienne de ses exercices de piéte, cet orateur, ce savant apportait la ponctualité scrupuleuse qu'y sait mettre, en ses jours de ferveur, le meilleur des séminaristes. Sa bonte, qui n'était pas seulement de surface, avait de la vraie bonté, tous les caractères : la droiture, la générosité, la fidélité. Avec cela, sinon même par-dessus tout cela, une patience et une charité merveilleuses. En vain sa santé, depuis longtemps ébranlée, multipliait-elle pour lui les heures d'angoisse, — ces navrantes heures grises, où l'âme n'est pas facilement maîtresse du corps qu'elle anime ; la souffrance le trouvait toujours le sourire sur les lèvres : « Souffrir passe, disait-il alors ; avoir souffert ne passe pas ! » Et joyeusement, il s'abandonnait à la main de la céleste visiteuse qu'est la Bonne Souffrance.

Mais surtout, oh ! surtout, il avait l'intelligence de l'éminente dignité des pauvres ; et, s'il se prêtait docilement à souffrir lui-même, il ne pouvait prendre son parti de voir qui que ce fût souffrir auprès de lui. Sa vie entière fut pleine de sursauts de générosité. Pendant que d'autres semblent limiter, à l'aveugle préoccupation d'entasser, toutes les satisfactions de leur chétive existence, notre cher Augustin, au contraire, n'avait pas de joie plus intense que celle de multiplier sans cesse autour de lui le nombre des obligés et des heureux. S'il aimait, lui aussi, à faire « des tas » de ses petites économies, c'était uniquement pour se ménager, le plus souvent possible, un plaisir rare et d'essence très particulière : celui de les voir, comme les hirondelles, s'envoler aux mansardes des pauvres. La Providence aidant, ce bon grain de toute première qualité ne tombait pas toujours dans les chemins pierreux. En voici, entre mille autres, un exemple qui paraîtra peut-être, à ce propos, assez bien en situation. Sur sa route montante de Balmont, l'abbé Lémann avait fait, il y a déjà bien longtemps, la connaissance d'un..... casseur de pierres surchargé de famille, dont la misère noire, hélas ! était plus résistante que les cailloux mêmes confiés par la voirie à son labeur de trituration journalière. Or, à mesure qu'il faisait causer le « voisin » et qu'il prenait un peu plus intimement contact avec sa détresse, sa sympathie s'avivait, comme aussi sa pitié. Un jour, n'y tenant plus, il vole chez son nouveau protégé, lui murmure de douces paroles d'espérance qui bercent et encouragent, et lui tend, pour finir, enserrés dans une enveloppe, tous ses petits tas, — une fortune pour ces déshérités : la bagatelle de quinze billets de cent francs. Le pauvre homme crut voir tout l'argent de la terre : puis, comme il s'essayait à remercier son bienfaiteur, et que, de sa gorge étranglée par l'émotion, les mots s'obstinaient à ne pas vouloir sortir, il y mit ses larmes. Le bon Dieu les a bénies, ces larmes précieuses, tout de même qu'il a récompensé, dès ce monde, la charité insigne qui avait su les provoquer : à ce même foyer, d'où la misère allait être désormais bannie, l'abbé Augustin avait, quelque temps après, la consolation de voir s'épanouir la fleur d'une belle vocation religieuse. N'était-ce pas, en vérité, comme une

consécration divine de sa devise : « Dieu aime le donateur joyeux » ?

Ce joyeux donateur ne pouvait beaucoup tarder à recevoir de son bon Maître le don suprême du paradis. Depuis un an déjà sa santé déclinait à vue d'œil ; et comme s'il eût eu le pressentiment d'un dénouement prochain, il invitait son frère à hâter la correction des épreuves d'un dernier ouvrage qu'il craignait de ne point avoir le temps de voir paraître. C'est qu'en effet, tout se faisait en commun, chez les deux frères. Leur tendresse réciproque, à quoi les liens du sang et la même foi du baptême surajoutaient une vertu nouvelle, reproduisait, en l'éclipsant, l'aimable tendresse de David et de Jonathas : « c'était, en deux personnes, l'unité de tout ». Lorsqu'il tomba, le 8 juin, vaincu par la pneumonie qui devait l'emporter, l'abbé Augustin se rendit compte, tout de suite, de la gravité de son état. Il fit appeler son pieux et dévoué confesseur. Mais, comme les choses se passaient vers trois heures du matin, il voulut, en son exquise délicatesse, que l'on ne troublât point le sommeil de son frère. Il reçut alors, avec une foi ardente et en pleine connaissance, les derniers sacrements de la sainte Eglise, pardonnant à ceux qui avaient pu lui faire de la peine, demandant lui-même pardon à ceux qu'il aurait pu offenser, remerciant avec effusion son confesseur et les personnes qui le servaient. Puis, après avoir fait généreusement le sacrifice de sa vie : « Maintenant, dit-il, je suis content ; *in manus tuas, Domine, commendo spiritum meum !* » De chaudes et précieuses sympathies lui furent prodiguées, au cours des quatre journées qui suivirent. Pendant ses rêves, les riants souvenirs de Lourdes ne cessaient de hanter son imagination, et le nom béni de la Sainte Vierge se mêlait constamment, sur ses lèvres mourantes, au nom bien-aimé de son Joseph. Une fois encore, entre deux crises de vomissements, on eut le temps nécessaire pour lui administrer le Saint Viatique. Le mercredi, 16 juin, un télégramme pontifical lui apporta la « spéciale bénédiction paternelle » du Souverain Pontife. Puis ce fut la fin, une fin très douce, toute empreinte de piété et d'abandon, toute illuminée des suprêmes espérances qui ne trompent pas. Et l'on n'entendit plus, dans

la chambre endeuillée, qu'une voix trempée de larmes, qui jetait vers le ciel ces invocations suppliantes : « Sacré Cœur de Jésus, Cœur Immaculé de Marie, saint Joseph, je vous confie mon frère pour l'éternité !... »

Les funérailles ont eu lieu le samedi, 19 juin, à l'Annonciation, sous la présidence d'un autre Augustin, Mgr Bonnardet, vicaire général. Mgr Joseph Lémann conduisait le deuil, avec très près de lui, M. l'abbé Fournereau, le compagnon fidèle des anciens jours. Venait ensuite, après l'Université catholique représentée par son Recteur Mgr Devaux, deux doyens et une délégation de maîtres et d'étudiants, un nombreux cortège d'amis. A l'issue de la messe, chantée par M. le chanoine Vaudier, curé de la paroisse, les tristes restes de notre Augustin furent dirigés vers le Campo santo fleuri et ensoleillé de Saint-Sorlin pour y reposer, en famille spirituelle, auprès de ceux de M. Reuil, de Mère Zéphyrin, et de Sœur Evariste, dans l'attente de la bienheureuse résurrection.

Nous tous qui avons eu la joie de le connaître et l'honneur de le pratiquer, nous prierons pour le cher et regretté disparu. Et, à son frère inconsolable, à son autre lui-même, survivant isolé de cette fraternité admirable, nous oserons redire les belles paroles que lui écrivait, samedi dernier, avec sa plume d'or, un des plus grands évêques de France : « L'un parti en avant — et sans l'oublier, certes —, nous aimerons doublement l'autre, pour que, si c'est possible, notre respectueuse tendresse lui soit une consolation » !

***

Mgr Joseph Lémann a eu l'honneur de recevoir de Son Eminence la lettre autographe suivante, dont nos lecteurs sauront apprécier toute la paternelle et délicate bonté :

ARCHEVÊCHÉ
DE
LYON
✝

LYON, *le 17 juin 1909.*

MON CHER ET VÉNÉRÉ CHANOINE,

« Je viens de célébrer la Sainte Messe pour le frère bien-aimé que Dieu vient d'appeler à la récompense : c'était répondre à sa piété filiale envers son archevêque par le témoignage le plus vrai de ma tendresse paternelle. J'ai pensé à vous dont le cœur est brisé par la plus douloureuse des séparations, et j'ai supplié le Jésus de l'Agonie et du Calvaire de visiter, de soutenir votre âme par ses consolations et ses espérances. Ses espérances ! oh ! comme elles se présentent à notre douleur, avec leur fermeté, quand on repasse la vie sacerdotale du cher disparu : *Opera illorum sequuntur illos*. Pour le cher Augustin, ce n'est pas une gerbe, c'est une moisson ; vous le savez bien, puisque vous avez travaillé ensemble.

« Courage donc, mon cher chanoine; votre foi vous redit les paroles si vraies de la Sainte Eglise : *Vita mutatur, non tollitur*, et le ciel est là pour nous redire quelle doit être notre demeure éternelle dans la possession de Dieu que nous avons aimé et servi dans la terre d'exil.

« A vous, toutes mes condoléances, toutes les bénédictions et l'expression de ma respectueuse et bien tendre affection.

✝ Pierre, Card. COULLIÉ, *Arch. de Lyon.*



La Croyance en la Trinité

est-elle une Croyance primitive?

MESSIEURS (1),

La croyance en la Trinité, en un Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, est évidemment une des croyances fondamentales de notre foi. La confession explicite de ce mystère est requise du candidat au baptême ou de celui qui le représente ; c'est au nom de la Trinité que l'eau régénératrice, coulant sur son front, l'agrège à l'Eglise et le fait enfant de Dieu ; l'Eglise elle-même ne commence ou n'achève aucune de ses fonctions sans invoquer les trois personnes divines, et si l'on demande à l'enfant, au catéchisme, s'il n'y a pas une formule de foi encore plus abrégée que le symbole, il répond : « Oui, et c'est le signe de la Croix que l'on trace sur soi-même en disant : Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. »

On comprend donc, Messieurs, pourquoi le protestantisme a longtemps respecté cette croyance et comment il devait finir par l'attaquer. Il l'a longtemps respectée, parce qu'elle lui semblait comme l'essence du christianisme, qu'il prétendait ramener précisément à sa pureté première : il l'a attaquée enfin, parce que, vidant de plus en plus le christianisme de tout dogme positif, et le transformant en un pur sentiment imprécis et vague, il a dû nécessairement se débarrasser de ce que le symbole affirmait de plus mystérieux et avec le plus d'énergie. Seulement, pour se débarrasser des

(1) Conférence donnée aux Facultés catholiques.

dogmes, il ne suffit pas de les nier. Lorsque, tout en les niant — et c'est le cas —, on veut encore reconnaître au Christ une haute autorité et signification religieuse, il faut expliquer comment ces dogmes, dont on ne veut pas, sont nés en dehors de son enseignement ; comment ils constituent une altération de sa pensée et ne sauraient par conséquent se réclamer de lui. Et donc, il a fallu, pour le dogme trinitaire comme pour les autres, que le protestantisme libéral cherchât et proposât, en dehors de la révélation, une explication de sa naissance et de son développement ; qu'il trouvât, en dehors de l'enseignement du Christ, la source de cette croyance si extraordinaire en un Dieu en trois personnes.

Une des dernières explications fournies l'a été par le pseudo-Antoine Dupin, dans une série de trois articles parus dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* en 1906. Qui est Antoine Dupin, nous n'avons pas à le rechercher ici ; il n'est pas impossible que l'auteur se dise catholique, mais il ne l'est sûrement pas : il est au moins protestant, s'il n'est pas complètement rationaliste et libre-penseur. Quoi qu'il en soit, ses articles seuls nous intéressent. Et je ne les signale pas ici parce qu'ils contiennent sur la question des aperçus nouveaux : tout le fond en est emprunté aux livres de MM. Harnack, Holtzmann et Loisy. Mais ils résument assez bien les vues que le protestantisme libéral, et, si l'on veut, le modernisme aigu mettent en avant pour expliquer naturellement l'origine du dogme trinitaire. Ils les résument à grands traits, et dans un style qui manque de nuances et de légèreté. L'exposé cependant n'en est que plus accessible, étant plus massif.

Quelles sont ces vues, Messieurs? — Les voici.

A en croire M. Antoine Dupin, le dogme de la Trinité se serait formé à peu près de la façon suivante. Après la mort de Jésus, les premiers chrétiens croyaient sans doute en un Dieu, père du peuple choisi, en Jésus-Christ, et en un Saint-Esprit. Mais d'abord ces trois termes vivaient en quelque sorte isolés dans leur pensée : « On ne disposait, dit l'auteur, d'aucun lien pour les unir ensemble; on les mentionnait isolément... le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'avaient pas encore cette union intime qui les fait s'appeler mutuellement et marcher en-

semble, et sans laquelle il n'y a pas de triade. » Ensuite les mots Père, Fils et Saint-Esprit ne signifiaient nullement ce qu'ils signifient pour nous. La paternité de Dieu était toute morale vis-à-vis du peuple élu et de Jésus-Christ ; Jésus-Christ était regardé comme un simple homme dont sa mission et ses vertus avaient fait plus spécialement l'enfant de Dieu ; le Saint-Esprit se confondait avec l'action impersonnelle de Dieu sur les néophytes pour leur conférer les charismes et surtout le don de parler en langues. Des trois termes de la triade le premier seul était Dieu, le second était créature, le troisième n'était même pas un être personnel et concret : c'était toujours Dieu envisagé dans ses opérations extérieures. Et ces trois termes, remarquons le bien, n'étaient rattachés par aucun lien, ne s'appelaient mutuellement dans aucune formule.

La formule fut créée aux environs de l'an 80, moment où elle apparaît dans l'évangile de saint Matthieu (XXVIII, 19), et elle conquit très vite sa place dans la liturgie, puisqu'elle est signalée comme formule du baptême et comme ayant son emploi dans le service eucharistique par la *Doctrine des apôtres* et par saint Justin, qui écrivaient respectivement à la fin du Ier siècle et au milieu du IIe. Dès la fin du Ier siècle, on baptisait au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Mais la transformation des concepts de Fils et de Saint-Esprit en ceux de deux hypostases divines égales au Père demanda plus de trois cents ans. Saint Paul avait déjà fait du Christ historique un homme spirituel, céleste, préexistant à son apparition sur la terre. Quelques chrétiens, qui avaient lu Philon, le confondirent avec le *logos* de ce philosophe, c'est-à-dire en firent un être supra-humain, intermédiaire entre Dieu et le monde. D'autres enfin, des Grecs convertis au christianisme, prirent le mot Fils de Dieu à la lettre, et virent en Jésus un Dieu de la même nature que le Père. La conception de saint Paul ne vécut pas; mais celles de Jésus-Logos et de Jésus Fils de Dieu résistèrent davantage. La première resta dominante en Orient, la seconde en Occident. Au fond, elles étaient opposées l'une à l'autre, et après quelques escarmouches au IIIe siècle, elle se heurtèrent, au IVe, dans une lutte terrible qui dura près de

cent ans : c'est le conflit arien. L'avantage resta à la conception occidentale : le Fils fut déclaré consubstantiel au Père.

Le Saint-Esprit, à son tour, eut peine à conquérir une personnalité d'abord, puis sa divinité. Saint Paul l'avait confondu avec la substance même du Christ céleste : « Le Seigneur est esprit. » (*II Cor.*, III, 17). Le quatrième évangile, au contraire, en fit une hypostase émanée du Fils et distincte de lui. Mais l'influence du quatrième évangile, à ce point de vue, resta longtemps sans se faire sentir. La théorie philonienne du Logos, adoptée par les apologistes, ne donnait aucune place à l'Esprit-Saint. Aussi saint Justin, Athénagore, Tatien, Théophile d'Antioche, Irénée lui-même, saint Hippolyte, tout en l'associant au Père et au Fils, virent-ils en lui la grâce impersonnelle de Dieu plutôt qu'une personnalité ferme. Ce sont les alexandrins, Clément et Origène, et Tertullien qui ont définitivement présenté le Saint-Esprit comme une personne. C'est Tertullien aussi le premier qui l'a proclamé Dieu ; et encore son affirmation est-elle restée plus d'un siècle sans trouver d'écho bien formel. Elle fut reprise par saint Athanase, et consacrée par le second concile général de 381. A ce moment, la Trinité, celle que nous admettons, se trouva constituée, et le dogme trinitaire définitivement acquis : on crut en un seul Dieu, subsistant en trois personnes consubstantielles et égales, le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Telle est, Messieurs, la formation que l'on nous propose d'admettre du dogme de la Trinité dans l'Eglise. Mon intention n'est pas de discuter le système de M. Dupin directement et en détail. Cette discussion, qui d'ailleurs m'entraînerait sur un terrain réservé à d'autres conférenciers, deviendrait aisément fastidieuse, et peut-être trop difficile à suivre pour qui ne connaît pas parfaitement l'histoire littéraire des origines chrétiennes. Au lieu de cet examen minutieux des allégations de nos adversaires, je m'attacherai plutôt à rétablir la vérité en répondant aux deux questions suivantes :

La croyance en la Trinité est-elle une croyance primitive, admise des premiers chrétiens, dont l'objet ait été révélé par Jésus-Christ ?

La divinité de Jésus-Christ est-elle un dogme d'origine grecque ?

Quant à la question du Saint-Esprit, je n'en traiterai point à part, les difficultés soulevées à ce propos n'étant vraiment pas très sérieuses.

***

J'aborde immédiatement ce soir la première question : la croyance en la Trinité est-elle une croyance primitive, admise des premiers chrétiens, dont l'objet ait été révélé par Jésus-Christ ?

En posant ainsi la question, Messieurs, nous écartons pour le moment l'examen spécial de ce qui regarde la pleine et absolue divinité du Fils ou de Jésus-Christ, de ce qui regarde aussi la divinité du Saint-Esprit. Nous demandons simplement ici s'il est vrai ou non que les premiers chrétiens ont cru en un Père, en un Fils et en un Saint-Esprit comme en trois termes unis, composant exclusivement le monde divin, et s'il est vrai ou non qu'ils ont reçu cet enseignement de Jésus-Christ lui-même.

On nous concède qu'aux environs de l'an 80 cette croyance n'est pas douteuse. Saint Clément de Rome, dans son épître, qui est de 93-95, s'écrie, au chapitre LVIII, 2 : « *Vive Dieu, et vive le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit, la foi et l'espérance des élus !* » La *Doctrine des apôtres*, peut-être un peu plus ancienne, rappelle que l'on doit baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (VII, 1, 3), et cette même formule, comme nous l'avons dit, se trouve au chapitre XXVIII, 19 de l'évangile de saint Matthieu, évangile dont il est impossible de placer plus bas la composition. Il est vrai que l'on a soulevé sur ce verset de saint Matthieu des difficultés : nous les retrouverons plus loin. En attendant, nous constatons que vingt ans avant la fin du Ier siècle, la formule unissant dans une énumération suivie les trois termes de la Trinité existait. Ces trois termes ne vivaient pas isolés dans la conscience des fidèles : ils formaient un groupe nettement défini dont les unités s'appelaient l'une l'autre.

En était-il de même dans les temps qui ont précédé? C'est ce qu'il faut examiner. Antérieurement à la littérature des évangiles — j'abonde ici dans le sens des adversaires — nous trouvons les épîtres de saint Paul qui s'échelonnent, d'après M. Harnack, depuis l'an 48, date des épîtres aux Thessaloniciens jusqu'à l'an 64, date des épîtres pastorales. Or saint Paul ne donne pas à ses correspondants d'enseignement trinitaire : il fait mieux, il le suppose partout. Sa théologie nous est connue : c'est la théologie de la rédemption et de la grâce. L'homme est tombé ; l'humanité tout entière vit sous le joug du péché et sous le coup de la malédiction divine. Dieu en a pitié : il envoie, pour nous sauver, son Fils, son Fils unique, son Fils bien-aimé, celui qui était avec lui avant les siècles en la forme de Dieu. Ce Fils meurt, et paie notre dette : comme Adam avait été pour nous un principe de mort, Jésus devient pour nous un principe de vie. Par notre naissance d'Adam, nous étions des hommes terrestres, matériels (χοϊκοί) ; renaissant de Jésus-Christ nous devenons spirituels (πνευματικοί), et cela précisément par la communication que le Sauveur nous fait de son Esprit. Cet Esprit est en nous comme une nouvelle âme qui nous donne la vie spirituelle, surnaturelle, comme notre âme donne à notre corps sa vie naturelle. Il fait vivre en nous Jésus-Christ. C'est l'enseignement central de saint Paul, et il est inutile d'insister pour montrer que cet enseignement était inintelligible pour les fidèles et qu'il est inexplicable pour nous sans la croyance en un Père, en un Fils et en un Saint-Esprit existant entre eux dans une relation d'étroite interdépendance, le Père envoyant le Fils et nous sauvant par lui ; le Saint-Esprit donné par le Père et le Fils, et portant jusqu'à l'intime de notre âme la vie divine qu'il tient d'eux.

J'insisterai cependant, et, puisqu'on nous demande des textes où ces trois termes soient unis et s'appellent en quelque sorte, j'en citerai.

L'*Épître aux Hébreux*, si elle n'a pas saint Paul pour auteur immédiat, représente incontestablement sa doctrine. Mon collègue, M. le chanoine Jacquier, en fixe la date entre les années 63-66. L'auteur, au chapitre IX, vers. 13, voulant rehaus-

ser la valeur du sacrifice de Jésus, s'écrie : « *Si le sang des boucs et des taureaux, si la cendre d'une vache dont on asperge ceux qui sont souillés, sanctifient de manière à procurer la pureté de la chair, combien le sang du Christ qui, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant?* » Voici, réunis dans une même phrase, Dieu le Père, le Christ et l'Esprit-Saint : Dieu le Père à qui le sacrifice est offert, le Christ qui l'offre, et le Saint-Esprit qui est, suivant l'énergique expression de Tatien, le diacre de ce Dieu souffrant.

L'*Épître à Tite* est certainement de saint Paul, et a dû être écrite aux environs de l'an 60. Saint Paul y rappelle au chap. III, v. 4, les bontés de Dieu envers les fidèles et notamment la grâce du baptême, et il nomme encore *uno tenore* les trois personnes divines : « *Lorsque Dieu, notre Sauveur, a fait paraître sa bonté et son amour pour les hommes, il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous faisions, mais selon sa miséricorde par le bain de régénération, et en nous renouvelant par le Saint-Esprit qu'il a répandu sur nous largement par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers de la vie éternelle selon notre espérance.* »

L'*Épître aux Éphésiens* date de la captivité de l'apôtre à Rome, c'est-à-dire aussi des environs de l'an 60. Ecoutez la prière qu'il y fait pour ses correspondants (III, 14-17) : « *A cause de cela, je fléchis le genou devant le Père de qui tire son nom toute famille dans les cieux et sur terre, afin qu'il vous donne, suivant les trésors de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son Esprit en vue de l'homme intérieur, et que le Christ habite en vous par la foi.* » — Et un peu plus loin, rappelant les attributions spéciales de chaque terme de la Trinité : « *Il n'y a qu'un seul corps* (il parle du corps de l'Eglise) *et un seul Esprit, comme aussi vous avez été appelés par votre vocation à une même espérance. Il n'y a qu'un Seigneur* (le Christ), *un baptême, un Dieu, père de tous, qui est au-dessus de tous, qui agit par tous, qui est en tous* » (IV, 4-6).

Nous ne sommes pas au bout, Messieurs, de nos constatations.

Dans un des hivers qui vont de 55 à 59, saint Paul écrit sa

grande Epître aux Romains. Au chapitre VIII, versets 9-11, il leur rappelle qu'ils ont reçu le Saint-Esprit, et partant qu'ils ne doivent plus vivre selon la chair : « *Pour vous, vous ne vivez point dans la chair, mais dans l'Esprit, si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous. Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas... Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous.* » Et plus loin (15-17) : « *Vous n'avez point reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un esprit d'adoption en qui nous crions : Abba, Père ! Cet Esprit rend lui-même témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui.* »

Cette dernière idée est reproduite presque dans les mêmes termes dans l'épître aux Galates (IV, 4-6), écrite entre les années 53-58. Là aussi, nous retrouvons la mention du Père, du Fils et de l'Esprit. Nous la retrouvons dans la IIe épître aux Thessaloniciens (II, 13, 14), écrite entre les années 50-52 ; dans la Ire épître aux mêmes Thessaloniciens (I, 3-5 et V, 18-19), écrite un peu avant la précédente. J'omets les textes afin de ne pas lasser votre attention ; mais je ne puis omettre les deux suivants si catégoriques et si nets. Dans la première épître aux Corinthiens, écrite entre les années 55-58, saint Paul, au chapitre XII, insiste sur le bon ordre à observer dans les assemblées liturgiques et sur l'harmonie des cœurs qui doit y régner malgré la diversité des charismes qui s'y manifestent, et il écrit (4-6) : « *Il y a pourtant diversité de dons, mais c'est le même Esprit* (qui les octroie) ; *diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur* (Jésus-Christ) ; *diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu* (le Père) *qui opère tout en tous.* » Et à la fin de sa deuxième épître aux Corinthiens (XIII, 13) écrite six ou huit mois après la première, il adresse à ses destinataires cette suprême salutation que l'on prendrait presque pour une formule de bénédiction pontificale : « *Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu* (le

Père) *et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous.* »

Avouons, Messieurs, que, dans la pensée de saint Paul, les trois termes de la Trinité ne vivaient pas isolés, et que, quelquefois, souvent même, ils s'appelaient l'un l'autre. Il est vrai que l'apôtre ne les nomme pas toujours dans leur ordre, et que n'écrivant pas sur ce sujet spécial, il met en avant tantôt le Père, tantôt le Fils et tantôt le Saint-Esprit, suivant les exigences de son raisonnement. Mais il serait vraiment puéril de prendre acte de ce procédé pour en conclure que saint Paul ignorait la Trinité, et qu'il ne savait pas... faire son signe de croix.

L'examen des écrits de saint Paul, Messieurs, nous a fait remonter jusqu'à l'an 50. Entre cette date et celle de la mort de Jésus-Christ, vingt ans environ se sont écoulés, durant lesquels s'est développée l'Eglise naissante. Pouvons-nous, pendant ces vingt ans, saisir la pensée de cette Eglise sur le sujet qui nous occupe? Oui, nous le pouvons, grâce aux discours prononcés pendant cette période, et rapportés par saint Luc dans les *Actes des Apôtres*, discours qui sont tous, ou presque tous, des discours de saint Pierre. Discours dont l'authenticité n'est pas douteuse, et que nos adversaires citent volontiers comme les plus anciens documents où s'est traduite la conscience chrétienne à ses débuts. Que trouvons-nous dans ces discours?

Les apôtres sortent du cénacle où ils ont reçu le Saint-Esprit. C'est dix jours après l'ascension du Sauveur. Le peuple, les entendant parler en langues diverses qu'il ne saisit pas, pense qu'ils sont ivres. Pierre, élevant la voix, rappelle la prophétie de Joël annonçant que Dieu répandra son Esprit sur toute chair, puis il en vient à la résurrection de Jésus-Christ, et il continue : « *C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, nous en sommes tous témoins. Et maintenant qu'il a été élevé au ciel par la droite de Dieu et qu'il a reçu du Père la promesse du Saint-Esprit, il a répandu cet Esprit que vous voyez et entendez.* » A ces paroles, les juifs s'étonnent, et beaucoup se repentent. Ils demandent à Pierre ce qu'ils ont à faire pour leur salut, et celui-ci leur répond : « *Repentez-vous, et que chacun de vous*

soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour obtenir le pardon de ses péchés ; et vous recevrez le don du Saint-Esprit. Car la promesse est pour vous, pour vos enfants et pour tous ceux qui sont au loin en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appelle. » (II, 32-39).

Les apôtres cependant sont arrêtés par ordre du sanhédrin, et comparaissent devant lui. Ils proclament de nouveau,par la bouche de Pierre, la résurrection et l'exaltation de Jésus, et ajoutent : « *Et nous sommes ses témoins pour ces choses avec le Saint-Esprit que Dieu a donné à ceux qui lui sont dociles.* » (V, 32.)

Quelque temps après, Pierre est appelé à Césarée par le centurion Corneille, désireux de l'entendre, et Pierre, faisant allusion au baptême de Jésus-Christ, associe dans une même phrase, Dieu le Père, Jésus et l'Esprit-Saint : « *Vous savez.. comment Dieu a oint de l'Esprit-Saint et de force Jésus de Nazareth* » (X, 37, 38). Même procédé au chapitre XI, 15-17, où saint Pierre rend compte aux frères de Jérusalem de sa conduite vis-à-vis de Corneille ; et même chose encore dans son allocution à la conférence de Jérusalem (XV, 8-11).

Ainsi donc, Messieurs, la chose n'est pas douteuse : les trois termes de la Trinité divine vivaient tellement associés dans l'esprit des apôtres, que ceux-ci ne pouvaient, en quelque sorte, ouvrir la bouche, sans les associer encore dans leurs discours. Ceci tient dans les *Actes* en particulier à cette circonstance qu'il y est à chaque instant question et de la résurrection de Jésus-Christ et du baptême des nouveaux chrétiens. Or il était impossible de nommer Jésus-Christ et de parler de sa résurrection sans nommer le Père qui avait envoyé et ressuscité Jésus-Christ, et il était impossible de parler du baptême chrétien sans mentionner le Saint-Esprit qui était donné dans ce baptême, et qui se manifestait sensiblement dans les néophytes. Et sans doute, nous voyons,dans ces discours,le nom de Dieu simplement attribué au Père, tandis qu'il est question de Jésus-Christ plutôt que du Fils ; mais, outre que ces façons de parler n'ont rien de contraire au dogme trinitaire, il n'était pas naturel que les apôtres s'exprimassent autrement, ni qu'ils commençassent leur prédication par un

enseignement direct sur la Trinité divine. Ce qu'il fallait établir avant tout auprès des juifs et des païens, c'était le caractère messianique et la mission divine de Jésus-Christ, mission qui se trouvait confirmée par l'effusion du Saint-Esprit. Dire ce qu'était proprement et en soi Jésus-Christ, ce qu'était le Saint-Esprit, était réservé à une théologie plus haute que ces premiers auditeurs n'étaient point capables d'entendre, et qui eût été pour le moins inopportune. Une chose seulement était claire pour tout le monde, c'est que Dieu, Jésus-Christ et le Saint-Esprit formaient un groupe inséparable, Jésus-Christ étant le Fils de Dieu, le Fils du Père, le Saint-Esprit étant l'Esprit de Dieu et en même temps l'Esprit de Jésus-Christ envoyé par eux, ces trois termes constituant exclusivement le monde divin par qui et à qui le nouveau chrétien se trouvait consacré par le baptême.

Voilà, Messieurs, quelle a été la première prédication des apôtres. A la trouver si ferme et si nette dès ces commencements, on doit se demander si elle peut s'expliquer sans qu'un enseignement ferme et net, lui aussi, leur ait été donné sur ce point. Car nous voyons bien, vaguement dessinée dans l'ancien Testament, avant Jésus-Christ, l'idée d'une multiplicité en Dieu. Le livre des *Proverbes*, l'*Ecclésiastique*, la *Sagesse* de Salomon avaient, dans une hardie prosopopée, personnifié la sagesse de Dieu; on avait paru donner une vie distincte à son nom, à sa gloire, à son Esprit. A plus forte raison, avait-on l'idée d'un Messie, que l'on trouve qualifié une fois ou deux de Fils de Dieu. Mais dans ces bégaiements, rien de fixe ni de précis. L'orthodoxie juive n'aurait pu s'accommoder d'une doctrine qui aurait semblé mettre en péril le monothéisme. Pour que les apôtres aient limité comme ils l'ont fait, à trois, sans plus, les termes divins, et pour qu'ils aient mis en relief, comme ils l'ont fait, la personne du Saint-Esprit, il a donc fallu nécessairement qu'ils aient reçu sur ces objets, un enseignement autre que celui de la synagogue. Quel est cet enseignement?

Vous l'avez dit, Messieurs, c'est celui de Jésus : l'enseignement de Jésus dans saint Jean, l'enseignement de Jésus dans les synoptiques. J'ai dit, à dessein, ***dans***

saint Jean ; car rien ne me semble mieux prouver l'authenticité des paroles de Jésus-Christ sur le Saint-Esprit, aux chapitres XIV, XV et XVI de saint Jean, que ce qui est dit du Saint-Esprit dans les *Actes*. La personne et l'action de l'Esprit-Saint tiennent en effet dans les discours des apôtres une place telle qu'on a pu appeler les *Actes* l'Evangile du Saint-Esprit. Ces apôtres avaient donc reçu sur lui des instructions assez développées, et ces instructions, nous les trouvons surtout dans saint Jean : « *Le consolateur, l'Esprit-Saint que mon Père vous enverra en mon nom, lui vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit* » (XIV, 26). « *Lorsque le consolateur que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, sera venu, il rendra témoignage de moi* » (XV, 26). « *Quand le consolateur, l'Esprit de vérité sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. Car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera des choses à venir. Celui-ci me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi, et il vous l'annoncera. Tout ce que le Père a est à moi. C'est pourquoi j'ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi, qu'il vous l'annoncera* » (XVI, 13-15).

Voilà, Messieurs, les paroles de Jésus d'après saint Jean, et vous avez pu y remarquer le lien intime que le Sauveur y révèle entre son Père et lui d'un côté, le Saint-Esprit, lui et son Père de l'autre. Mais venons aux synoptiques : aussi bien nos adversaires acceptent-ils plus volontiers leur témoignage. Deux paroles de Jésus sont capitales : celle par laquelle il annonce aux apôtres qu'il leur enverra l'Esprit-Saint ; celle par laquelle il leur ordonne de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

La première est rapportée par saint Luc (XXIV, 49) : « *Moi, je vais envoyer sur vous le don promis par mon Père, et vous, restez dans la ville, jusqu'à ce que vous soyez revêtus d'une force d'en haut.* » Ce don et cette force, Messieurs, c'était le Saint-Esprit. Saint Luc, en effet, revenant sur cette parole dans les *Actes*, la rapporte de nouveau et plus complètement : « *Un jour que Jésus était à table avec les apôtres, il leur recommanda de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'attendre ce que le Père avait promis, ce que, leur dit-il, vous avez*

appris de ma bouche, car Jean a baptisé dans l'eau, mais vous dans peu de jours, vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint. Eux donc, étant réunis, lui demandèrent : Seigneur, le temps est-il venu où vous rétablirez le royaume d'Israël? Il leur répondit : Ce n'est pas à vous de connaître le temps ni les moments que le Père a fixés de sa propre autorité. Mais lorsque le Saint-Esprit descendra sur vous, vous serez revêtus de force et vous me rendrez témoignage à Jérusalem, dans la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (I, 4-8).

Comme l'enseignement des apôtres, Messieurs, celui de Jésus-Christ réunissait donc dans un groupe inséparable les trois termes trinitaires. Mais ce que je vous prie de remarquer ici principalement, c'est le rapport que Jésus met entre la descente du Saint-Esprit et le baptême. Cette effusion de l'Esprit-Saint est une sorte de baptême, le baptême dans l'Esprit-Saint, comme saint Jean-Baptiste avait déjà caractérisé le baptême de Jésus : *in Spiritu sancto et igni*. Cette remarque aura dans un moment son utilité.

J'arrive à la plus solennelle et à la plus explicite révélation de la Trinité que contiennent les évangiles. Jésus, sur le point de monter au ciel, envoie ses apôtres à la conquête religieuse du monde, et s'approchant d'eux, il leur parle ainsi : « *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé : et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde* (*Matth.*, XXVIII, 18-20). Ces paroles sont péremptoires, Messieurs, et si on en accepte l'authenticité, nous pouvons conclure notre démonstration. Mais vous soupçonnez bien que tous les efforts de nos adversaires vont précisément à en affaiblir l'autorité. On a contesté d'abord qu'elles aient été rapportées par l'auteur du premier évangile. Un Anglais, M. Conybeare, en fouillant les écrits de l'historien Eusèbe, a trouvé vingt-cinq passages qui citent la première partie du verset 19 : *Allez, enseignez toutes les nations*, sans citer la seconde : *les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* ; ou même qui citent le verset de la façon suivante : « *Allez, enseignez toutes les nations en mon nom.* » Deux

passages d'autres auteurs, l'un de saint Justin, l'autre d'Hermas, ont paru à M. Conybeare présenter la même particularité ; et il en a conclu que notre leçon actuelle de saint Matthieu n'était pas la primitive, et qu'une autre plus ancienne avait existé, excluant la formule baptismale, leçon dont Hermas, saint Justin et Eusèbe ont conservé le souvenir (1). Hélas ! Messieurs, toute cette érudition, excellente d'ailleurs, s'est trouvée inopérante. On a écarté d'abord l'autorité de saint Justin et d'Hermas dont les textes n'ont qu'un lointain rapport avec celui de saint Matthieu ; on a fait lire à M. Conybeare trois passages d'Eusèbe où cet écrivain cite le texte du premier évangile dans la teneur où nous le lisons nous-mêmes, et on a expliqué pourquoi, dans les autres citations, Eusèbe avait omis la seconde partie du verset, laquelle ne venait pas à son sujet. Enfin et surtout, on a fait remarquer que tous les auteurs antérieurs à Eusèbe qui ont cité le verset en question — il y en a 21 qui s'échelonnent du Ier au IIIe siècle — l'ont cité dans la forme où nous le lisons et qu'aucun de nos manuscrits des évangiles, pas un seul, ne présente une leçon différente (2). Dans ces conditions, la théorie de M. Conybeare n'était plus soutenable. On l'a abandonnée, et l'on s'est rejeté sur autre chose, à savoir que les paroles prêtées ici par l'évangéliste à Notre-Seigneur n'avaient point été prononcées par Jésus-Christ, qu'elles avaient été imaginées et mises là pour justifier l'usage du baptême au nom des trois personnes divines, usage qui commençait à s'introduire à l'époque où saint Matthieu écrivait son Evangile.

On accuse donc, Messieurs, l'évangéliste d'invention et de mensonge. Pour le faire, apporte-t-on au moins quelques raisons? Oui, on en apporte deux. La première est tirée de la clarté même de la déclaration consignée par saint Matthieu. Cette déclaration est une vraie formule sacramentelle stéréotypée : « *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.* » Or, Jésus-Christ n'avait pas coutume de parler avec cette rigueur et cette con-

(1) Conybeare, *The eusebian form of the text Matth.*. 28, 19, dans *Zeitschrift für die Neutestam. Wissenschaft*, 1901, pp. 275-288.
(2) V. E. Riggenbach, *Der trinitarische Taufbefehl*, Gütersloh, 1903.

cision. Sa parole n'avait rien de didactique, et son enseignement trinitaire, dans les synoptiques surtout, est plutôt lâche et imprécis. Comment croire qu'il a pris subitement cette forme? — Mais, Messieurs, simplement parce que les conditions de l'enseignement de Jésus, après sa résurrection, étaient changées. L'*Euntes docete* est une parole de Jésus-Christ ressuscité et prêt à monter au ciel. Le Sauveur n'avait plus, en un pareil moment, à garder les ménagements et le clair-obscur voulus qu'il avait observés pendant sa vie mortelle. Et puis, Messieurs, qu'est-ce qui nous oblige à admettre que saint Matthieu rapporte ici littéralement les paroles de Notre Seigneur, et que la forme lapidaire qu'il leur donne ne vient pas de lui? Nous croyons que les évangélistes ont reproduit la substance des discours du Sauveur, mais on n'a jamais prétendu dans l'Eglise qu'ils en aient reproduit le mot à mot ; et cette prétention d'ailleurs ne saurait se soutenir, puisque nous voyons le même discours de Notre Seigneur être rapporté par les quatre évangélistes en des termes différents. Si donc on trouve invraisemblable dans la bouche du Christ, même ressuscité, une formule si didactique, on pourra toujours y voir un énergique raccourci de ses instructions fait par l'évangéliste lui-même, raccourci, Messieurs, dont la sincérité est rendue certaine par ce que nous savons d'ailleurs. Jésus-Christ, nous l'avons vu, a annoncé explicitement à ses apôtres la descente du Saint-Esprit sur eux ; cette descente du Saint-Esprit, il l'a appelée un baptême, et saint Pierre (*Actes*, XI, 16) a conservé le souvenir d'une parole de Jésus disant aux apôtres : « *Jean a baptisé dans l'eau, mais vous, vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint.* » Le baptême de Jésus a donc été mis par lui en relation étroite avec l'Esprit-Saint ; son baptême donnait l'Esprit-Saint : l'Esprit-Saint promis par Dieu le Père et que lui, Jésus, devait répandre. Rappelons-nous, maintenant que le baptême de Jésus par saint Jean-Baptiste, prototype du baptême chrétien, a été l'occasion de la grande révélation en acte de la Trinité. Alors, Jésus sortant de l'eau, le Saint-Esprit est descendu sur lui en forme de colombe, et la voix du Père s'est fait entendre : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le.* » La doctrine

de la Trinité s'est donc trouvée liée dès l'origine et par Jésus lui-même avec le rite baptismal ; et dès lors rien que de vraisemblable et de naturel dans cet ordre donné aux apôtres de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Cet ordre, à supposer qu'il n'ait pas été donné par Jésus-Christ sous cette forme littérale, n'en émane pas moins de Jésus-Christ et n'en résume pas moins exactement sa pensée.

Mais ici, Messieurs, on nous oppose une autre difficulté. C'est qu'il semble bien que, pendant les trente ou quarante ans qui ont suivi la mort de Notre Seigneur, et plus longtemps peut-être dans certaines sectes ou certaines parties de l'Eglise, on a conféré effectivement le baptême non pas au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, mais simplement au nom de Jésus. Les *Actes des apôtres*, en quatre passages (II, 38 ; VIII, 16 ; X, 48 ; XIX, 5), où ils parlent du baptême, disent que ce baptême était ou devait être donné au nom du Sauveur Jésus. La formule varie un peu : εἰς τὸ ὄνομα, ἐν τῷ ὀνόματι, ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χρ., mais elle reste foncièrement la même. Saint Paul parle de baptême dans le Christ, εἰς Χριστόν, εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (*Gal.*, III, 27; *Rom.*, VI, 3) ; les actes apocryphes de Paul et de Thècle, écrits vers l'an 170, mentionnent également deux fois (34 ; cf. 25) un baptême au nom du Christ Jésus ; et j'omets d'autres indices analogues. Comment expliquer ce fait dans l'hypothèse d'un ordre formel de Jésus-Christ, tel que S. Matthieu l'a rapporté, de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit? Faut-il croire que cet ordre a été ignoré de l'Eglise primitive ou que, l'ayant connu, elle n'en a pas tenu compte?

Cette difficulté, Messieurs, est plus sérieuse que la précédente, mais elle n'est pas insoluble. Les textes allégués ne sont pas douteux. On peut cependant se demander si l'expression *baptême au nom de Jésus* signifie baptême où, dans la formule de collation, on ne nomme que Jésus, ou bien si elle signifie baptême institué par Jésus-Christ, baptême où le nom et le souvenir de Jésus occupent la place centrale, et donnent à tout le rite sa vertu et sa portée. Dans cette dernière hypothèse, *baptême au nom de Jésus* équivaudrait simplement à baptême chrétien, et ne serait qu'une manière abrégée de dé-

signer l'économie de ce baptême. Cette interprétation se peut soutenir, et elle a été adoptée en effet par nombre d'auteurs, même protestants. Mais, en admettant qu'il a existé en réalité, au commencement, un baptême au nom du seul Jésus, on ne saurait tirer de ce fait un argument contre l'authenticité de la formule trinitaire baptismale. On a pu ne pas prendre les choses aussi rigoureusement que nous les prenons actuellement, et ne pas voir dans la parole de Jésus un ordre inéluctable et absolu. On a pu surtout ne pas regarder ses paroles comme imposant pour le baptême une formule *ne varietur*. Jésus recommande à ses apôtres de baptiser les peuples au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Qu'est-ce à dire : *au nom*, εἰς τὸ ὄνομα? Est-ce à dire : en nommant le Père, le Fils et le Saint-Esprit? ou bien est-ce à dire : baptisant les peuples en la puissance, par la vertu, qui vous est communiquée, du Père, du Fils et du Saint-Esprit? ou bien est-ce à dire encore, comme délégués et tenant la place du Père et du Fils et du Saint-Esprit qui purifient les peuples par votre ministère? ou bien est-ce à dire enfin : consacrant par le baptême les peuples au Père, au Fils et au Saint-Esprit? Tous ces divers sens sont possibles et ne sont pas d'ailleurs exclusifs l'un de l'autre. L'usage et l'interprétation pratique de l'Eglise ont mis l'accent sur le premier; mais on conçoit qu'on ne l'ait pas d'abord aperçu, ou du moins qu'on n'ait pas cru nécessaire de l'appliquer littéralement pour réaliser les intentions du Sauveur. Baptisés au nom de Jésus, les premiers chrétiens devenaient d'autres Christs, par conséquent enfants du Père, et recevaient le Saint-Esprit. Ils entraient avec la Trinité dans un rapport étroit, rapport que la formule trinitaire signifiait extérieurement d'une façon plus explicite, mais que le rite dûment accompli suffisait à établir.

On n'est donc pas fondé à arguer du baptême au nom de Jésus, pour rejeter l'authenticité de la formule trinitaire que saint Matthieu met dans la bouche du Sauveur. Mais je vais plus loin et, passant de la défense à l'attaque, je demanderai comment, si cette formule n'est pas de Jésus-Christ, elle a réussi à s'imposer comme venue de lui, et à s'imposer pratiquement, au point de se substituer à la formule plus simple « *au*

nom de Jésus » dans la collation du baptême. M. Dupin répond à cela d'abord que ce changement dans le rite était léger — ce qui est vrai du fond, mais non de la forme dont il s'agit ici, — puisque c'est à la suite des manifestations sensibles de l'Esprit-Saint dans le baptême qu'on eut l'idée d'introduire son nom et, par voie de conséquence, le nom du Père dans la formule baptismale. Mais rappelons-nous, Messieurs, que cette innovation n'a pas eu lieu, selon lui, avant l'an 70 environ, et rappelons-nous que les manifestations sensibles de l'Esprit-Saint, les *charismes* comme on les appelle, sont devenues de plus en plus rares à mesure qu'on s'est éloigné des origines. La *Doctrine des Apôtres* les mentionne à peine et avec défiance; saint Clément n'en parle pas. Aux environs de l'an 70, elles n'étaient certainement pas communes ; et ainsi, ce serait au moment où l'action sensible de l'Esprit-Saint tendait à disparaître qu'elle aurait provoqué un changement dans la formule du baptême. Ceci est bien invraisemblable, et l'explication qu'on nous fournit d'un si gros changement est manifestement trop insuffisante.

Qu'il me soit donc permis de conclure, Messieurs, que la croyance en la Trinité, loin de dater de la fin du Ier siècle, et d'être un fruit de l'imagination chrétienne égarée, comme on voudrait le prétendre, remonte aux premiers jours du christianisme, et a sa source dans l'enseignement même de Jésus-Christ. C'était la thèse que nous devions établir. Arrivé à ce moment, je ne puis que m'excuser auprès de vous de la sécheresse de cette démonstration et vous remercier de l'attention méritoire et sympathique avec laquelle vous l'avez suivie. Ces discussions sont nécessairement arides, et un langage fleuri y mettrait plus de confusion que d'agrément. J'y ai donc renoncé : puissé-je au moins avoir porté dans vos esprits, par cette argumentation de forme rigide, quelques lumières nouvelles, et une conviction plus forte sur ce qui est l'article premier et fondamental de notre foi.

J TIXERONT.



HISTOIRE DU CATHOLICISME

AUX ÉTATS-UNIS

Les Evêchés de 1815 à 1829

Après avoir étudié (1) la première assemblée du clergé américain tenue à Baltimore, en 1815, sous l'épiscopat de Mgr Carroll, et avant d'entrer dans l'analyse du premier concile provincial en 1829, il est nécessaire de résumer en quelques pages l'histoire de l'établissement des premiers évêchés aux Etats-Unis. Parcourons tour à tour la province de Baltimore et celles du Nord-Ouest et du Sud-Ouest. J'omettrai à dessein tout ce qui se rapporte directement aux troubles causés par le trusteisme que j'ai déjà fait connaître aux lecteurs de l'*Université catholique* (2).

(1) Voir l'*Université catholique*, 15 mai 1909.
(2) Voir les numéros de mai et juin 1906.

I

LA PROVINCE DE BALTIMORE.

Après la mort de Mgr Carroll, l'administration du diocèse de Baltimore échut à son coadjuteur, Mgr Neale. Ce pieux prélat vivait retiré à Georgetown, depuis quinze ans. Il ne se rendait à la ville épiscopale que lorsque les affaires ecclésiastiques requéraient sa présence.

Les agitations indisciplinées auxquelles continuaient de se livrer les Trustees de Norfolk et de Charleston empoisonnèrent les deux dernières années qu'il survécut à son prédécesseur. Il eut cependant la consolation d'obtenir de Rome l'érection canonique du couvent de la Visitation à Georgetown et de voir rendues à la Société de Jésus dont il avait été membre, les vieilles missions que les fils de saint Ignace avaient fondées et administrées dans la période coloniale (1).

(1) Tous ces points d'histoire américaine sont pleins d'intérêt et nécessiteraient quelques développements. Je me permets de les renvoyer à plus tard. Le Père Léonard Neale est le premier prêtre venu d'Europe (1783) après l'arrivée du Père Carroll en Amérique (1774). Dieu le destinait comme son prédécesseur à rendre les plus éminents services à son pays natal. Il était né en 1746 d'une famille de planteurs à Port-Tobacco dans le Maryland. Son père, officier supérieur dans l'armée anglaise, avait résidé quelque temps en Espagne avant d'aborder au Maryland avec les premiers colons de lord Baltimore. Le jeune Léonard fut envoyé à l'âge de douze ans, au collège des Jésuites à Saint-Omer, et acheva ses études à Bruges et à Liège. Désireux de servir Dieu dans la vie religieuse, il entra dans la Société de Jésus à Ghent, en 1767. Lorsque Clément XIV, en 1773, supprima l'ordre de Saint-Ignace, le Père Neale profondément attristé, mais affectueusement soumis aux desseins de la Providence, se retira en Angleterre comme le Père Carroll. Il eut charge d'une petite mission catholique dans ce pays tout protestant. Enflammé de zèle pour l'apostolat, il ambitionnait d'aller prêcher l'Evangile chez les nations païennes et de souffrir quelque chose pour Jésus-Christ. Au lieu de retourner dans sa chère famille qui l'appelait à grands cris, il demanda d'être envoyé dans les missions étrangères. Ses Supérieurs lui assignèrent comme champ d'action la ville de Demarrara, à la Guyane britannique, dans l'Amérique du Sud. Les rigueurs du climat, les oppo-

Mgr Ambroise Maréchal, successeur de Mgr Neale, était membre de la Compagnie de Saint-Sulpice. Arrivé aux Etats-Unis en 1792, il avait été professeur de philosophie à Georgetown et de théologie au séminaire de Sainte-Marie de Baltimore. Je dirai plus bas comment il avait cru devoir refuser peu auparavant le siège de Philadelphie (1).

L'un de ses premiers soins fut d'essayer de redonner un peu de paix aux pauvres églises de Norfolk et de Charlestown, mais l'obstination aveugle des Trustees laïques dépourvus de toute connaissance des lois ecclésiastiques, et les tristes rancunes de plusieurs prêtres rebelles, paralysèrent constamment ses

sitions persistantes des colons à son ministère, la maladie, fruit de mille privations physiques et morales, le forcèrent, après quatre ans, à chercher un autre terrain de zèle. C'est alors que, par ordre de ses supérieurs, il rejoignit ses confrères dans le Maryland où il prit une part active à tous les travaux de l'Eglise naissante des Etats-Unis. En 1793, au moment où la fièvre jaune exerçait ses ravages dans la ville de Philadelphie, il accepta avec empressement la mission d'aller se consacrer au service des pauvres catholiques de cette région. Son apostolat, comme missionnaire, fut d'une activité intense. Au milieu de ses visites aux pestiférés, le Père Neale trouva le temps et le moyen de mettre à exécution le grand dessein qu'il avait conçu : l'établissement dans les Etats-Unis d'une communauté de femmes dévouées au service de Dieu et à l'éducation des jeunes filles. Voici comment il put réaliser son projet : Parmi ses pénitentes se trouvait une âme de grande piété, miss Alice Lalor, d'origine irlandaise. Cette sainte personne, encouragée par ses conseils, ouvrit une école avec deux compagnes qui, hélas ! frappées par la fièvre jaune moururent peu de temps après. La famille de miss Lalor quitta la ville, mais la pénitente du Père Neale demeura à son poste avec le pressentiment qu'elle deviendrait religieuse. En 1798, son confesseur fut appelé à Georgetown pour remplacer Mgr Dubourg dans la direction du collège qu'y avait fondé Mgr Carroll. Là, se rendit miss Lalor. Elle se joignit à quelques Clarisses, et de nouveau elle se livra à l'instruction des enfants. Plusieurs dames pieuses vinrent à leur tour coopérer à son œuvre. La petite communauté se composait de treize membres en 1813, vivant en religieuses, sous la sage direction de Mgr Neale. Lorsque celui-ci succéda à Mgr Carroll, son premier acte fut de demander à Pie VII, que les « *pious ladies* » (c'était le nom qu'on leur avait donné) adoptassent l'Ordre de la Visitation. Mgr Neale avait trouvé le livre des Constitutions et règles de l'Ordre dans le couvent même des Clarisses, où s'était abritée miss Lalor. Mgr Neale est appelé le saint François de Sales et miss Lalor la sainte Chantal de l'Eglise américaine.

(1) Voir le *Bulletin des Anciens Elèves de Saint-Sulpice*, nº d'août 1909, pour les détails, on ne peut plus édifiants de ce refus de l'épiscopat.

efforts. Chose étrange ! de fausses accusations portées à Rome contre lui par ces hommes d'insubordination firent prendre à la Propagande des décisions qui semblèrent approuver et encourager les catholiques insoumis. Ce fut là pour l'archevêque et pour les défenseurs de la discipline ecclésiastique une source de peines et de découragement.

Mgr Connolly, évêque de New-York, d'origine irlandaise, par conséquent étranger au pays, incapable dès lors de saisir, à la distance où il se trouvait, l'exacte réalité des événements qui se passaient en Virginie ou dans les Carolines, fut amené, sans le vouloir, à prendre parti pour ces laïques et ces prêtres qui, de propos délibéré, méconnaissaient ou rejetaient l'autorité légitime de l'archevêque de Baltimore. L'opposition faite à Mgr Maréchal devint même, grâce aux influences de quelques évêques d'Irlande, la cause principale des décisions de Rome. L'expérience et le temps ont démontré combien toutes ces dissensions étaient opposées au progrès réel de la jeune Eglise des Etats-Unis (1).

Mgr Maréchal demanda à Rome la création dans les Carolines et la Géorgie, d'un évêché dont le siège serait à Charleston. Il ne proposa aucun candidat, vu qu'il n'existait pas encore de règle fixe pour la nomination des évêques aux Etats-Unis ; peut-être craignait-il de se heurter aux préjugés non encore disparus de la Cour pontificale contre ses prédécesseurs, les archevêques de Baltimore.

Quoi qu'il en soit, le plan de Mgr Maréchal fut substantiellement altéré. Rome créa deux diocèses au lieu d'un. Par cette organisation que l'archevêque n'avait ni suggérée ni voulue, tout un état d'où il avait le droit d'espérer des ressources indispensables à ses œuvres, échappait à sa juridiction.

C'est chose surprenante, dit Mgr O' Gorman, qu'à ces nouveaux sièges épiscopaux de Richmond et de Charleston, la Propagande ait envoyé des hommes étrangers au pays et inconnus au clergé américain : le Père Kelly et le Père England, d'Irlande. C'est chose inconcevable surtout, ajoute-t-il, que

(1) Je me contente de traduire ici quelques pages de l'histoire du catholicisme en Amérique de Mgr O'Gorman, ancien professeur à l'Université catholique de Washington.

ces nominations aient été mêlées aux troubles mêmes et aux rébellions qui divisaient les Eglises de Norfolk et de Charleston, c'est-à-dire aux intrigues de ces hommes sans religion qui avaient poussé l'audace jusqu'à recourir aux évêques jansénistes de Hollande pour affirmer leur indépendance de l'archevêque de Baltimore (1).

Le trait singulier de cette affaire, c'est que ces deux évêchés coupaient en deux parties le grand diocèse de Baltimore : le Maryland et le district de Colombie au nord, d'une part, l'Alabama et le Mississipi au sud-ouest, d'autre part. Evidemment, dit l'auteur auquel j'emprunte ces lignes, les évêques d'Irlande qui s'ingéraient ainsi dans le gouvernement de l'Eglise du Nouveau-Monde n'étaient pas bien au courant de la géographie des Etats-Unis. Mgr Maréchal protesta, mais il était trop tard. La promotion de Mgr Kelly était particulièrement malheureuse. Le nouvel évêque prit possession de son siège en janvier 1821, et vint fixer sa résidence à Norfolk, le foyer même de la révolte des Trustees. Il s'aperçut bientôt, hélas ! des pernicieux effets de l'indiscipline dans l'Eglise. Ceux mêmes d'entre les catholiques qui avaient cru devoir refuser obéissance à leur Ordinaire se révoltèrent contre leur nouveau Supérieur hiérarchique.

Cruellement désillusionné, Mgr Kelly se vit réduit à ouvrir une école pour subvenir à sa subsistance, jusqu'à ce que le Saint-Siège le relevât de sa charge en l'envoyant à Waterford, en Irlande.

De l'évêque de Charleston, Mgr England, l'histoire est tout autre. Son arrivée sur le sol américain devint une bénédiction pour l'Eglise naissante de ce pays. Il fut un des grands évêques de sa génération et son nom est à jamais gravé dans les annales du catholicisme aux Etats-Unis. J'y reviendrai tout à l'heure.

Mgr Maréchal eut la consolation, dans les premières années de son épiscopat, mai 1821, de consacrer la cathédrale de Baltimore. Cet édifice religieux, le première église épiscopale des

(1) Voir O'Gorman : *Roman catholics*, 4e édition, New-York, page 301 ; et *Associations cultuelles*, 2e édition, Paris, Lethielleux.

Etats-Unis, ne put atteindre le degré de grandeur architecturale qu'avait rêvé Mgr Carroll en en jetant les fondations. Le manque de ressources suscita d'insurmontables obstacles aux splendides projets de Mgr Maréchal. Il n'en demeure pas moins, même aujourd'hui, un noble témoignage du progrès du catholicisme en Amérique (1).

Peu de temps après, l'archevêque entreprit son voyage *ad limina*, pour aller exposer au Saint-Père l'état de son diocèse et de la province de Baltimore.

D'après son rapport, la population catholique soumise à sa juridiction métropolitaine, en y comprenant la Louisiane, s'élevait à deux cent quarante-quatre mille âmes. Le nombre des fidèles dans la ville de Baltimore, alors le plus grand centre de vie religieuse, était de dix mille. Pour l'éducation et le recrutement du clergé, Mgr Maréchal avait le séminaire de Sainte-Marie dirigé par les prêtres de Saint-Sulpice, le séminaire d'Emmistsburg, le scolasticat et le noviciat des Jésuites à Georgetown. L'enseignement secondaire pour les garçons se donnait au collège de Sainte-Marie sous la direction des Messieurs de Saint-Sulpice, et au collège de Georgetown, fondé par les Pères Jésuites. Les couvents de la Visitation, à Georgetown, et des Sœurs de Charité de Mme Seton, à Emmitsburg, servaient à l'éducation des jeunes filles.

Pendant son séjour à Rome, Mgr Maréchal crut devoir attirer l'attention du Saint-Siège sur la délicate question des propriétés que les Jésuites avaient possédées dans le Maryland et la Pensylvanie pendant la période coloniale.

La Bulle *Dominus ac Redemptor* par laquelle Clément XIV (juillet 1773) décréta la suppression de la Société de Jésus défendait aux membres de l'Ordre dissous, d'acquérir ou de vendre quelque bien que ce soit. L'encyclique « *De abolendâ societate* » qui parut un mois après (18 août 1773), demandait à chaque évêque de prendre possession des maisons et

(1) La cathédrale de Baltimore a été considérablement agrandie et restaurée dans ces dernières années, sous l'inspiration de Son Eminence le Cardinal Gibbons.

des collèges, des domaines et des droits que la Compagnie avait acquis dans leurs diocèses respectifs (1).

A cette époque, l'Eglise des Etats-Unis était sous la juridiction du Vicaire apostolique de Londres, Mgr Challonner. Celui-ci avait fait connaître aux Jésuites du Maryland et de la Pensylvanie tout le dispositif des documents pontificaux, et avait reçu par écrit de la part de ces religieux leur pleine adhésion aux volontés de Rome. Toutefois, en ce qui regarde les propriétés foncières, Mgr Challonner ne prit aucune mesure, car les Jésuites, en tant que corporation, n'avaient pas le droit de posséder en Angleterre et dans les colonies. Leurs biens étaient sous des titres individuels. Peut-être le vicaire apostolique ne savait point comment, en de pareilles conjonctures, mettre à exécution les décrets de Clément XIV.

Dans tous les cas arriva bientôt la guerre de l'Indépendance qui, en brisant tout lien entre l'Angleterre et l'Eglise américaine, ne permit plus au Vicaire apostolique de résoudre cet important problème. En décembre 1792, les ex-jésuites qui possédaient, comme individus, les biens de la Compagnie, formèrent une Société civile, ou une corporation, qui, reconnue par la législature de l'Etat, continua de gérer les mêmes terres à titre de propriétés communes. Lorsque Mgr Carroll devint évêque de Baltimore, il put tirer de là un revenu suffisant pour entretenir quinze prêtres. Ce fut la première ressource du diocèse. Sous son successeur, Mgr Neale, sorti, comme Mgr Carroll, de la Compagnie de Jésus, les Jésuites rétablis ne firent aucune difficulté de consacrer au traitement de l'archevêque une portion de leur patrimoine. Mais quand l'archevêque fut étranger à leur Ordre, comme Mgr Maréchal, ils prétendirent ne point devoir cette subvention, et ils la supprimèrent.

Le prélat en appela à Rome pour y faire valoir ses droits. Selon lui, la bulle qui avait érigé le siège de Baltimore plaçait

(1) Dotés, sous lord Baltimore, de vastes domaines à titre de colons, les Jésuites ne les avaient pas entièrement perdus quand le Maryland était devenu protestant. (Voir G. Shea, *The catholic church, Colonial days*, p. 46.)

entre les mains de l'évêque toutes les propriétés autrefois possédées par les Jésuites du Maryland. D'ailleurs, à son avis, certaines terres n'avaient point été données dans l'origine aux Jésuites, mais à l'Eglise catholique. La cause fut portée devant une Commission de cardinaux qui, par un bref publié en juillet 1822, sous l'approbation et la direction de Pie VII, ordonna au Supérieur général de la Société de Jésus, et aux Pères du Maryland, de remettre à l'archevêque de Baltimore une de leurs plantations appelée Whitemarsh ou son équivalent. Les revenus des autres propriétés devaient rester aux Jésuites.

Longtemps ceux-ci différèrent de mettre à exécution la sentence de Rome. Ils protestèrent même. La Propagande insista de nouveau pour qu'ils eussent à accomplir les décisions du Bref. Entre temps, la question fut soumise au Président de la République, Monroë, soit par des personnes favorables aux Jésuites, soit par les Pères eux-mêmes, et si pressantes arrivèrent à Rome les réclamations, si puissantes se firent sentir les influences venues de Washington, que le Pape dut s'en tenir à un compromis offert par le Général de l'Ordre. Les Jésuites s'obligeaient à payer à Mgr Maréchal la somme annuelle de huit cents couronnes romaines. Quoi qu'il en soit, le principe qui se trouve à la base de cette entente, ou plutôt de cette discussion, est que les propriétés des Jésuites, à l'époque de la suppression de l'Ordre, reposaient sur la tête du Souverain Pontife qui pouvait en disposer à son gré (1).

La question de l'ingérence d'évêques étrangers dans les affaires de l'Eglise américaine et celle de l'urgence à fixer quel-

(1) Je n'ai fait que traduire Mgr O'Gorman, dans cette délicate question. Le Père Hughes publie en ce moment en Amérique un important ouvrage intitulé : *Histoire de la Société de Jésus dans l'Amérique du Nord, aux temps coloniaux et fédéraux.* On peut voir, en particulier dans le 2e volume, les sections 2e et 3e sur les propriétés de la Compagnie et la controverse à laquelle je fais allusion. Les documents sont exposés, critiqués, discutés avec une abondance d'informations historiques telles que la question tout entière s'impose à une étude sérieuse. Il est impossible de l'entreprendre en ces pages. Elle pourra faire l'objet d'un article à part.

Voir aussi : *The History of the catholic Church, in the united states*, par Gilmary Shea, New-York, 1890, le volume de 1808 à 1845, page 66.

que mode de nomination aux évêchés des Etats-Unis firent encore la matière de rapports importants que Mgr Maréchal ne craignit point de soumettre au Souverain Pontife.

« Nous confessons librement, disait-il dans son mémoire, que nous n'avons aucun droit de présenter des évêques pour les sièges épiscopaux. Il est certain cependant qu'ils doivent être recommandés par quelqu'un. Qui pourra discerner les sujets dignes? La distance, la difficulté de connaître nos besoins, en rendent les étrangers incapables. » Grâce à cette plaidoirie en faveur de l'autonomie de l'Eglise américaine, le Souverain Pontife accorda aux évêques de la province de Baltimore le droit de présenter les candidats à l'épiscopat. Ce fut pour l'Eglise d'Amérique la première reconnaissance de son droit à se gouverner elle-même.

Ce point de discipline eut son application immédiate. Mgr Maréchal obtint de Rome que l'Alabama ajouté à la Floride formât l'évêché de Mobile et fût confié à Mgr Portier. Le Mississipi devint un vicariat apostolique sous la juridiction de Mgr Dubourg, évêque de la Nouvelle-Orléans. Par ces nouvelles créations, le diocèse de Baltimore fut réduit au territoire qu'il a conservé jusqu'à présent, c'est-à-dire au Maryland et au district de Colombie. Les deux Carolines et la Géorgie constituèrent le vaste diocèse de Charleston que Rome confia à Mgr England. Mgr Maréchal fut nommé administrateur *pro tempore* du diocèse de Richmond, dépourvu de chef hiérarchique par la translation de son premier titulaire, Mgr Kelly, au siège de Waterford en Irlande.

Deux sièges étaient vacants à cette époque : celui de Boston par la translation de Mgr de Cheverus à Montauban en France en 1823, et celui de New-York par la mort de Mgr Connolly en 1825. Les évêques de la province de Baltimore recommandèrent, en vertu du privilège accordé par Rome, le Père Fenwick, Jésuite, pour Boston, et le Père Dubois, Supérieur du collège d'Emmittsburg, pour New-York. Le premier reçut la consécration épiscopale dans la cathédrale de Baltimore le 1er novembre 1825, le second dans la même église, en octobre 1826.

La santé de Mgr Maréchal, affaiblie et gravement atteinte

par ses longs travaux de missionnaire et par l'âge, commençait à ne pouvoir suffire aux exigences croissantes du champ immense d'apostolat qui lui avait été confié. Le prélat sollicita de Rome et obtint la nomination d'un coadjuteur avec future succession. Les bulles n'arrivèrent point avant la mort du vénérable métropolitain qui rendit son âme à Dieu le 29 janvier 1828.

Grand administrateur, apôtre infatigable, Mgr Maréchal est considéré par l'histoire de l'Eglise des Etats-Unis comme le digne successeur de Mgr Carroll. Il acheva ou du moins continua l'œuvre à laquelle le fondateur de la hiérarchie américaine avait consumé sa vie : la liberté de l'Eglise délivrée de tout contrôle et rangée et placéee sous l'unique dépendance de Rome. On ne pouvait attendre, même d'un enfant d'Amérique, de meilleure preuve de loyal patriotisme. Son dévouement aux intérêts de l'Eglise des Etats-Unis mérite d'autant plus l'admiration qu'il n'était point Américain de naissance bien qu'il le fût profondément de cœur (1).

Le coadjuteur élu, Mgr Whittfield, fut consacré dans la cathédrale de Baltimore, le 25 mai 1828. Il avait travaillé pendant onze ans comme prêtre dans cette paroisse. Il était arrivé d'Angleterre, sa patrie, en 1817. La principale gloire de son épiscopat est d'avoir convoqué et présidé le premier concile provincial de Baltimore que nous étudierons dans un article subséquent. Disons seulement, en passant, que le diocèse de Baltimore comptait, à la première année de l'administration de Mgr Whittfield, 75.000 catholiques et 52 prêtres. Le diocèse de Richmond, dont l'archevêque était administrateur, avait à peine un millier de fidèles et trois missionnaires.

Nous avons vu plus haut comment il se fit que le Père England, curé de Bandon, en Irlande, fut nommé en 1820, premier évêque de Charleston. C'était un homme de grands talents naturels et de vaste expérience dans les diverses sphères de la vie ecclésiastique. Ses ancêtres avaient eu l'honneur de souffrir pour l'Eglise et leur pays. Mgr England avait hérité

(1) Voir *Lives of the deceased Bishops*, par R. Clarke, 1er volume. New-York.

de leur esprit de foi et de leur amour de la liberté. Deux faits qu'il est bon de mentionner ici en rendent un éclatant témoignage. Il combattit avec force le projet de loi qui devait donner au gouvernement anglais le droit de veto dans la nomination des évêques irlandais, et, le jour de sa consécration épiscopale, à Cork, en 1820, il refusa de prêter serment d'allégeance à la Couronne, déclarant qu'il irait plutôt recevoir ailleurs l'onction sainte et que, du reste, son désir était d'être naturalisé Américain au plus tôt.

Il prit possession de son siège de Charleston en décembre 1820. Dès ce moment, personne ne fut plus sincère et plus ardent patriote que lui.

Son diocèse, comme nous l'avons mentionné plus haut, comprenait les deux Carolines et la Géorgie. Deux prêtres seulement résidaient en Géorgie ; il n'y avait dans tout cet Etat que quelques catholiques à Savannah, Augusta, et Locust-Point. Dans la Caroline du Sud, à peine rencontrait-on quelques fidèles à Colombia, la capitale ; leur condition était, d'ailleurs, si précaire qu'ils ne pouvaient subvenir à la subsistance d'un prêtre. La Caroline du Nord abritait aussi çà et là un nombre infime de catholiques, si peu en vérité, qu'il ne fut possible de bâtir une modeste chapelle qu'en deux villes de ce vaste Etat.

Dans ses courses à travers ce grand diocèse, l'évêque devenait le missionnaire et le bon pasteur. Administrer le Baptême et la Confirmation, entendre les confessions, prêcher dans les oratoires catholiques quand il y en avait, ou dans les églises protestantes quand il le pouvait, ou dans des salles quand on voulait les lui céder, s'enfoncer au loin dans les terres à la recherche de quelques familles éparses, catholiques ou d'origine catholique : telles étaient les occupations ordinaires qui firent de ses visites pastorales une existence de véritable apôtre des premiers siècles.

Les besoins et les périls des âmes de son diocèse une fois connus, l'évêque se mit à la poursuite active des remèdes que la situation demandait. Les fidèles étaient disséminés sur une immense étendue de territoire ; ils tombaient par la force même des circonstances dans l'indifférence ou perdaient la

foi. Les prêtres étaient rares, et eussent-ils été plus nombreux, comment pourvoir à leur subsistance? L'évêque eut recours à la presse pour remplacer dans la mesure du possible le ministère sacerdotal. Il organisa une société pour la diffusion des bons livres, et fonda le premier journal catholique de la région, sous le titre de « Mélanges catholiques des Etats-Unis ». Les ouvrages de Mgr England publiés après sa mort disent assez quelles furent ses activités littéraires. Ils révèlent la vaste étendue de son savoir, et l'aisance avec laquelle il abordait et traitait les problèmes religieux ou nationaux. Ils nous disent surtout de quel pouvoir pour le bien il put et sut disposer.

Je passe sous silence ses controverses et ses victoires dans la question du Trusteisme dont j'ai parlé ailleurs ; qu'il me suffise de rappeler ici que ses statuts diocésains sur les droits de l'Eglise en matière de propriétés et de biens ecclésiastiques, adoptés et légalisés par les trois Parlements ci-dessus nommés, montrent jusqu'à quel haut degré le vaillant prélat avait acquis en peu de temps, une connaissance exacte des conditions sociales où il se trouvait, du caractère et des mœurs des populations qu'il évangélisait, et de l'esprit du gouvernement de la République du Nouveau-Monde. Il fut vraiment américain dans ses affections, ses activités et ses procédés.

Son pays d'adoption lui a rendu justice. Un fait assez singulier en est la preuve. Mgr England fut invité pendant un séjour qu'il fit à Washington en 1825 à porter la parole devant les membres du Congrès. Un tel privilège a été rare dans l'histoire des Parlements américains.

A la veille du concile de 1829, il ne put, il est vrai, avoir la consolation de faire constater un résultat bien sensible de son activité apostolique. Ses gigantesques efforts n'avaient point produit les fruits qu'il était en droit d'en attendre. Le Sud, où régnait l'esclavage, n'était pas un champ propice au développement du catholicisme. Trois églises dans la Caroline du Sud, trois en Géorgie, deux dans la Caroline du Nord, à peu près autant de prêtres pour les desservir : c'était tout ce qui existait dans l'ordre des progrès matériels après des années

d'intense labeur. Transportons-nous à la Nouvelle-Angleterre.

Le diocèse de Boston fut créé, comme nous l'avons vu, sous le pontificat de Pie VII, en 1808, par la bulle du 8 décembre : « *Ex debita Pastoralis officii* ». J'en ai décrit l'étendue qui comprenait six Etats : New-Hampshire, Vermont, Rhode-Island, Connecticut, Massachussetts et le Maine, c'est-à-dire toute la Nouvelle-Angleterre. Le premier évêque fut Mgr de Cheverus, qui, pendant douze ans déjà, avait dépensé son infatigable zèle au service des Indiens et des rares catholiques disséminés dans ces immenses régions. Ce vaste diocèse, à cette époque, possédait seulement trois églises dont l'une était faite de troncs d'arbres dans le village indien de Old Point au Maine. Il y avait à Boston environ 700 fidèles. On rencontrait çà et là de petites communautés de catholiques dans quelques bourgs des Etats ci-dessus mentionnés, à Salem, à Portland ou à Providence, sans parler des Indiens convertis autrefois par les missionnaires français.

Mgr de Cheverus consacrait presque tout son temps aux visites pastorales de ces humbles groupements de catholiques. Les distances à parcourir étaient grandes et difficiles. Rien, d'autre part, n'était plus édifiant que la vie sainte et mortifiée de cet apôtre de France dans sa ville épiscopale. Une seule pièce lui servait de chambre à coucher et de parloir. C'était, disait-il, un palais ouvert à tout le monde. Sa table, ses vêtements étaient d'une extrême simplicité. Il était son serviteur lui-même, et l'on savait qu'il aimait à devenir, à l'occasion, le serviteur et le père nourricier de ses voisins éprouvés par la misère ou la maladie. L'édification de sa vie, non moins que sa prédication forte et éloquente, encouragèrent son petit troupeau, et amenèrent à la foi un assez grand nombre de protestants. Sous son influence les préjugés contre nos croyances graduellement s'adoucirent. Tel fut le succès de ses labeurs qu'en 1820 le nombre des catholiques s'était élevé au chiffre de 2120 dans la seule ville de Boston et de plus d'un millier dans le Maine.

A ces résultats consolants ne furent point étrangers les quelques prêtres zélés que l'évêque avait rassemblés autour

de lui. L'un d'eux, M. Matignon, avait été professeur à la Sorbonne à Paris. Sa mort, en 1818, fut une très grande perte pour le diocèse, et une douleur profonde pour Mgr de Cheverus.

Les travaux incessants et pénibles des missions ébranlèrent bientôt la santé du vénéré prélat. Ses amis, de concert avec le ministre de France à Washington, obtinrent, contre son gré, qu'il fût transféré au siège de Montauban en France. Ils espéraient que l'air du pays natal pourrait fortifier ou du moins prolonger une vie si utile à l'Eglise.

Mgr de Cheverus quitta Boston en 1823, suivi de l'amour des catholiques, de l'estime et de l'admiration des protestants et des regrets de tous. Les affaires du diocèse furent placées entre les mains d'un administrateur, le Père J. Taylor, jusqu'à la consécration du nouveau titulaire, qui eut lieu deux ans après.

Mgr Fenwick, le nouvel évêque de Boston, descendait en ligne directe des anciens colons arrivés en Amérique sous la charte de lord Baltimore. Il était du premier groupe des six jeunes ecclésiastiques qui entrèrent au noviciat des Jésuites, à Georgetown, après la réorganisation de la Société de Jésus en Amérique.

Après avoir pris possession de son siège, Mgr Fenwick envoya à Rome un mémoire qui décrivait l'état du diocèse. Aujourd'hui, dit-il, il n'y a que huit églises dans toutes ces régions, et encore aucune d'entre elles, si ce n'est la cathédrale, ne mérite vraiment ce nom. Il n'y a que trois prêtres dans cet immense champ d'apostolat, l'un près de Boston, et les autres à deux cent milles de distance.

Peu de temps après, cependant, arrivèrent d'Europe deux autres prêtres. L'évêque les envoya, l'un chez les Indiens, l'autre à Salem. Trois candidats au sacerdoce se présentèrent aussi pour leurs études. Ce furent les premiers séminaristes de Boston. L'évêque lui-même se chargea de leur éducation, il devint ainsi Supérieur du séminaire et professeur de théologie. Sa vie était d'une activité prodigieuse, partagée entre ses leçons aux séminaristes, son travail de paroisse, ses obligations comme chapelain des Ursulines, et ses services comme

architecte ou bâtisseur d'une addition faite à la cathédrale et d'un couvent.

Inutile de dire qu'il se dépensait avec non moins d'ardeur dans ses tournées pastorales. Le nombre des catholiques augmentait plus rapidement que celui des prêtres. Il en trouvait dans les principales villes de la Nouvelle-Angleterre, à Lowel, à New-Port, Fall-River, Taunton, Providence, Hartford, etc., etc. C'était pour l'évêque une lourde charge que de pourvoir d'églises toutes ces stations. Il bâtit trois chapelles en 1827, dans trois localités qui sont devenues depuis lors des sièges épiscopaux : Hartford, Providence et Portland. Mais comment donner des prêtres à ces communautés de fidèles? On vit alors le zélé prélat demander des missionnaires tour à tour à New-York, Baltimore, Québec, mais hélas ! sans succès, car la même disette d'ouvriers évangéliques se faisait sentir partout. Il recueillit plus de fruits de ses propres labeurs. En décembre 1827 eut lieu l'ordination des trois séminaristes qu'il avait lui-même formés.

Les statistiques de 1828 disent mieux que tout le reste les progrès de l'Eglise dans son diocèse. Il y avait à ce moment dans les Etats soumis à sa juridiction 14.000 catholiques, dont 7.000 dans la ville de Boston, 16 églises, 8 prêtres, 7 ou 8 écoles, avec un pensionnat d'Ursulines pour l'éducation supérieure des filles. Ajoutons à ces différentes institutions la fondation d'un journal hebdomadaire intitulé : *Le Jésuite*. En 1829, l'évêque partit pour le concile provincial de Baltimore. De la Nouvelle-Angleterre nous arrivons au centre des états de l'Est.

Le diocèse de New-York fondé en 1808 comme celui de Boston comprenait, avons-nous dit, l'Etat de New-York et la partie Est de New-Jersey. Mgr Concanen, par l'intermédiaire des évêques irlandais, en avait été fait le premier évêque mais il n'aborda jamais aux côtes d'Amérique. La condition troublée de l'Italie, par suite de l'occupation française, rendait difficile la traversée. Le prélat atteint de fièvre mourut à Naples en 1810. Dans l'intervalle, le gouvernement du diocèse avait été confié au Père Kohlman, jésuite. C'est à ce religieux qu'est due la construction de la première église cathé-

drale de New-York, Saint-Patrice. Dans le cours de son administration, le Père Kohlman, devint, sans s'en douter, le héros d'une cause célèbre qu'il serait bon de mentionner ici, si l'espace me le permettait, puisqu'elle servit pour la première fois à faire reconnaître authentiquement par la jurisprudence américaine les droits inviolables de l'Eglise catholique en matière des secrets de confession (1).

Le successeur de Mgr Concanen, fut le Père Connolly. Consacré à Rome en 1814, le nouvel évêque n'arriva à New-York que plus d'un an après. L'Amérique était alors en guerre avec la Grande-Bretagne, et Mgr Connolly, sujet britannique comme Irlandais, craignait d'aborder aux Etats-Unis avant que la paix fût signée. Sa venue fut le signal du départ de plusieurs Pères Jésuites de New-York. Il ne resta plus dans ce vaste diocèse que quelques prêtres dont deux avaient leur résidence en ville avec l'évêque. New-York comptait à cette époque de quatorze à quinze mille fidèles. Les émigrants commençaient déjà à débarquer au Nouveau-Monde. Le plus grand nombre, il est vrai, ne faisaient que traverser les côtes pour se rendre dans l'intérieur du pays. Il en restait assez cependant sur les bords de l'Atlantique et dans l'Etat de New-York pour que l'évêque dût se préoccuper du service de ces nouveaux groupes de fidèles. Ses appels à l'Irlande et à d'autres pays d'Europe en vue de recruter des prêtres pour ces populations toujours croissantes furent presque sans succès.

Tout petit cependant que fût le nombre des membres de son clergé, l'évêque eut à souffrir de plusieurs d'entre eux. Il succomba en 1825 à une maladie qu'il contracta aux funérailles de l'un de ses prêtres.

Après un an de vacance, New-York reçut son troisième évêque, dans la personne de Mgr Dubois, consacré à Baltimore, en 1826.

Né à Paris, en 1764, élevé au collège Louis-le-Grand, où il avait eu pour condisciples Desmoulins et Robespierre, ordonné à Paris en 1787, M. Dubois avait été attaché d'abord

(1) Voir O'Gorman, 4e édition, page 313, et Gilmary Shea, *Histoire du Catholicisme aux États-Unis*, volume de 1808 à 1845, ch. x.

à la paroisse de Saint-Sulpice jusqu'en 1791. Voulant échapper aux terreurs de la Révolution, il s'expatria et aborda aux Etats-Unis, muni de lettres de recommandation du général Lafayette auprès des hommes d'Etat les plus éminents de la République américaine. Adopté par Mgr Carroll dans le diocèse de Baltimore, il se dévoua à différentes missions, et fonda le collège d'Emmittsburg. C'est de là qu'il dut se rendre à son nouveau champ d'apostolat (1).

A son arrivée à New-York le nombre des catholiques de cette ville était monté à 25.000. On pouvait en compter 15.000 à travers le diocèse. Pressant était donc le besoin d'églises, de missionnaires et d'écoles. La cité de New-York n'avait que six prêtres à demeure. Quatre autres formaient le clergé du reste du diocèse. Je ne sais quel sentiment de surprise on éprouve en lisant aujourd'hui dans le premier rapport de Mgr Dubois au Souverain Pontife, que Rochester, Buffalo, il y a quatre-vingts ans, n'avaient pas un prêtre résidant, que New-York, Paterson, New-Brunswick commençaient seulement à se doter de quelque petite chapelle. Un prêtre de New-York visitait occasionnellement l'humble église de Brooklynn (2).

Dans l'intention de se procurer des ressources et des ouvriers évangéliques, Mgr Dubois crut devoir se rendre en Europe. Il ne put, en conséquence, assister au Concile provincial de Baltimore (3).

Disons quelques mots seulement du diocèse de Philadelphie créé, comme ceux de New-York et Boston en 1808. Son premier évêque fut Mgr Egan, de l'ordre de Saint-François, missionnaire déjà depuis plusieurs années dans la Pensylva-

(1) Plus de détails sont données dans les numéros du *Bulletin des Anciens Élèves de Saint-Sulpice*, 1909.

(2) La ville de Rochester possède aujourd'hui une vingtaine de paroisses, le diocèse de Rochester compte une population catholique de 110.000 âmes. Il en est à peu près de même dans toutes les villes ci-dessus mentionnées. Il y a 89 églises dans la cité de Brooklynn et plus de 500.000 catholiques dans le diocèse de ce nom.

(3) Le trusteisme à New-York mit constamment des entraves au zèle admirable que dépensa Mgr Dubois pour la construction d'églises et d'écoles sur toute l'étendue de son diocèse. Voir le volume : *Associations cultuelles*, Lethielleux, Paris.

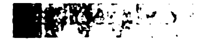
nie. Il y avait dans la ville de Philadelphie, au moment de l'érection du siège épiscopal, quatre églises desservies par six prêtres. En dehors de la cité sept prêtres exerçaient le ministère dans sept paroisses. La première visite pastorale fit sentir à Mgr Egan le besoin absolu d'avoir un plus grand nombre d'ouvriers apostoliques, si on voulait conserver dans les croyances religieuses les catholiques épars de cette région. Sans quelque secours opportun venu d'Europe et particulièrement d'Irlande, écrivait-il à son métropolitain de Baltimore, je ne sais comment subvenir aux nécessités de mon diocèse.

Un plus grand mal que la pénurie de prêtres ! hélas, menaçait son administration. Il s'agit de cette honteuse rébellion des Trustees de sa cathédrale et de l'insubordination des prêtres protégés par eux. J'ai raconté ailleurs, tout au long, le schisme qui s'en suivit, schisme qui détruisit la foi dans beaucoup d'âmes et paralysa pendant longtemps les progrès de l'Eglise de Philadelphie. Le chagrin altéra rapidement la santé du pauvre évêque. Il mourut en 1814 (1). Cette phase de l'histoire du diocèse de Philadelphie est peut-être une des plus tristes pages à lire dans les annales du catholicisme en Amérique.

Ce n'était pas une petite difficulté que de trouver un homme disposé à prendre la charge onéreuse du gouvernement d'un diocèse aussi troublé que Philadelphie. M. Maréchal de Baltimore, avait été d'abord nommé, mais il crut en conscience devoir refuser et renvoya les bulles. M. David, plus tard coadjuteur de Louisville, ne put se résoudre à accepter un pareil fardeau. L'administrateur lui-même du diocèse pendant la vacance du siège n'eut rien tant à cœur que de se soustraire à la succession de Mgr Egan. Il avait trop le sentiment (son humilité n'était pas sans l'accentuer encore davantage) des difficultés dont il avait eu une si pénible expérience. Enfin, en novembre 1819, le P. Conwell, vicaire général d'Armagh, en Irlande, accepta le choix que la Propagande fit de lui pour le siège; il fut consacré à Londres en 1820. Le vénéré évê-

(1) Voir le petit volume des *Associations cultuelles*, publié par Lethielleux, 2[e] édition.

que était âgé de soixante-quatorze ans, trop âgé, hélas! pour la terrible lutte qui l'attendait. Avait-il aussi une connaissance suffisante des populations au milieu desquelles, lui, étranger au pays, allait soudainement se trouver? Possédait-il toute la finesse et la fermeté de jugement et de volonté, sans lesquelles il est impossible de sortir victorieux d'un conflit avec l'obstination et l'orgueil humain? Les faits semblent nous permettre d'en douter. C'est l'avis de l'historien dont je suis fidèlement les pages. La guerre entre l'évêque et les Trustees de la cathédrale ne tarda pas à éclater ; elle dura neuf ans, et elle causa de grands maux à cette jeune Église de Pensylvanie. Aussi, en 1829, le diocèse n'avait-il encore ni séminaire, ni collège, ni couvent pour l'éducation des jeunes filles. Une simple petite maison d'asile pour les orphelins, quelques écoles çà et là, et un peuple découragé : ce furent tous les fruits de cette malheureuse agitation que nous avons eu la sagesse d'éviter en France.



II

Le Nord-Ouest et le Sud-Ouest.

Bardstown, autrefois le siège d'un évêché, est une ville de deux mille âmes environ, dans le comté de Nelson au Kentuky. Pie VII, en 1808, érigea cet Etat et celui de Tennessee en diocèse et nomma pour premier évêque M. Flaget, prêtre français, membre de la Société de Saint-Sulpice. Avec deux prêtres et trois séminaristes, le nouveau prélat voyagea par terre jusqu'à Pittsburg, descendit en bateau l'Ohio et arriva à sa ville épiscopale en juin 1811. Rien en fait d'église : c'est le seul mot qui dépeint au juste la situation de Bardstown à la venue du prélat. L'installation de Mgr Flaget dans sa cathédrale fut une pure fiction du droit.

En sus du Kentuky et du Tennessee qui constituaient son diocèse, l'évêque avait encore l'administration de tout le pays du Nord-Ouest, divisé maintenant entre les Etats de l'Illinois,

de l'Indiana, du Michigan, du Wisconsin et de l'Ohio. Dans cet incommensurable Nord-Ouest se trouvaient dispersés çà et là quelques groupes de catholiques comme à Kaskaskia, Cahokia, Prairie du Rocher dans l'Illinois ; à Vincennes dans l'Indiana ; à Détroit, Rivière du Raisin, Mackinaw dans le Michigan; et à Sandusky, dans l'Ohio. Ces humbles communautés étaient desservies par trois prêtres.

Ce champ d'action, quelque étendu qu'il fût, n'était pas inconnu à Mgr Flaget. Il y avait travaillé comme missionnaire de 1793 à 1795. Le diocèse proprement dit de Bardstown, c'est-à-dire les Etats du Kentucky et Tennessee, était bien pauvrement fourni en 1808. On pouvait y rencontrer une dizaine d'églises, toutes faites, sauf une, de simples troncs d'arbres. La population catholique s'élevait environ à six mille âmes, six prêtres y exerçaient le ministère.

En 1813, le vaillant prélat commença ses visites du Nord-Ouest. De cette tournée pastorale, il parle à Mgr Carroll dans une lettre écrite en 1814. Mon voyage à travers les postes français a été très laborieux, dit-il, mais cent fois plus fructueux que je n'avais osé l'espérer. J'ai donné la confirmation à environ douze cents âmes, quoique je n'admisse à ce sacrement que les personnes ayant déjà fait leur première communion. Il nous faudrait au moins huit à dix prêtres dans ces parages ; si on pouvait envoyer des missionnaires aux Indiens, c'est dix de plus qu'il serait nécessaire d'avoir. Priez Dieu qu'il nous envoie de dignes ouvriers pour convertir ou maintenir dans la foi tant d'âmes qui, hélas, faute de secours, se perdent.

Au milieu de ses pérégrinations évangéliques, l'évêque apprit qu'il y avait encore certains autres petits centres catholiques; mais il lui fut impossible de les visiter, à cause des conditions troublées où se trouvait le pays. Chicago, la Prairie du Chien, sur le haut Mississipi, étaient du nombre.

La partie sud-est du diocèse, le Tennessee, contenait au plus vingt-cinq familles catholiques, éparses sur un territoire qui s'étendait des frontières ouest de la Caroline du Nord jusqu'au Mississipi.

Mgr Flaget écrivit en 1815 au Souverain Pontife une touchante lettre dans laquelle, pour remplacer sans doute sa vi-

site *ad limina*, il lui rendait compte de son ministère pastoral. Cet exposé si simple de la situation d'un grand diocèse, il y a moins de cent ans, me paraît d'un profond intérêt et ne manque pas de charmes.

Dans le Kentucky, dix-neuf églises et dix prêtres : voilà qui est certain. Il n'était pas facile à l'évêque, à cause de l'incessante fluctuation de la population, de fixer le nombre des catholiques, mais il l'estimait à environ dix mille. Beaucoup, beaucoup à faire, disait-il, et rien comme moyen.

Dans l'Etat d'Ohio, environ cinquante familles dépourvues de prêtres, et en conséquence menacées de perdre la foi. Dans l'Indiana, Vincennes comptait à peu près cent trente familles : nombre de fidèles suffisant pour subvenir à la subsistance d'un prêtre résidant, s'il y avait eu de leur part un peu de bonne volonté ; mais, de fait il n'y avait dans cette ville, pour tout secours de religion, que la visite occasionnelle d'un missionnaire du Kentucky. L'Illinois, comme il a été dit plus haut, possédait trois modestes paroisses : Kaskaskia, Cahokia et Prairie du Rocher, en tout cent vingt familles. La paroisse de Sainte-Anne, à Détroit, comptait quinze cents âmes ; celle de la Rivière du Raisin pouvait en avoir cinquante, sous la direction du célèbre missionnaire M. Richard.

La juridiction de Mgr Flaget s'exerçait aussi sur les tribus indiennes évangélisées autrefois par les Jésuites. On retrouvait encore parmi elles quelques restes de foi ; mais d'autres tribus, disait Mgr Flaget dans son rapport, demandent à grands cris des Robes noires. Ce serait, ajoutait-il, un champ digne du zèle de la Société de Jésus, maintenant qu'elle vient d'être rétablie par Sa Sainteté.

On se rend bien compte que le fardeau d'un tel apostolat pût devenir trop lourd pour un seul homme. Mgr Flaget se crut obligé de demander au Saint-Siège un coadjuteur. Sa demande fut agréée. Rome lui donna comme collègue dans son épiscopat en 1817 Mgr David. Toujours sous l'inspiration du même sentiment de l'insuffisance des moyens pour une si pesante charge, l'évêque se permit de recommander au Souverain Pontife la création de deux diocèses dans le territoire du Nord-Ouest : celui de Détroit, et celui de Cincinnati.

Le Saint-Siège ne jugeant pas opportun d'ériger Détroit en siège épiscopal pour le moment, se contenta d'accéder au second désir de Mgr Flaget. Il nomma comme évêque de Cincinnati le Père Fenwick, dominicain, qui devint, en même temps, administrateur du Michigan et de la partie Est du territoire Nord-Ouest.

Relevé maintenant d'une partie de ses responsabilités, disposant d'un clergé suffisant pour desservir les centres plus populeux du Kentucky, Mgr Flaget se résolut à visiter le Tennessee en 1822. Il trouva environ soixante catholiques autour de Nashville. Il aurait été difficile d'atteindre la moitié de ce chiffre à travers tout le reste de l'Etat.

Dans une nouvelle lettre au Saint-Siège, écrite en 1826, l'évêque fait une longue description de la situation religieuse de tout son diocèse. Elle peut se résumer en quelques lignes. Au Kentucky, quatorze églises en troncs d'arbres, dix églises en briques, vingt-deux missionnaires, une maison d'études qui pourrait contribuer dans l'avenir au recrutement du clergé; dans l'Indiana, un seul prêtre, le Père Champaumier, n'ayant à son aide que quelques Sœurs de charité pour la direction de modestes écoles; à Nashville, le seul endroit de l'Etat du Tennessee où résidaient quelques fidèles, la simple visite occasionnelle d'un missionnaire du Kentucky: Voilà toutes ses ressources. Il en était ainsi en 1829 lorsque Mgr Flaget partit pour le premier concile provincial de Baltimore.

Par la bulle « *Inter multiplices* » du mois de juin 1821, l'Ohio constitua le diocèse de Cincinnati. Rome y nomma, comme je viens de le dire, Mgr Fenwick, natif du Maryland, cousin de l'évêque de Boston, et plaça sous son administration la partie du territoire qui forme actuellement les Etats du Michigan et du Wisconsin. Le nouvel évêque reçut la consécration des mains de Mgr Flaget, dans l'église de Sainte-Rose, en 1822, au Kentucky.

Une pauvre petite chapelle à deux milles de Cincinnati lui servit de cathédrale. Un modeste appartement composé de deux chambres, l'une pour lui-même, l'autre pour deux prêtres, fut tout son brillant palais épiscopal. Déjà en 1749, un Jésuite, le Père Joseph de Bonnecamp avait traversé, en mis-

sionnaire, le nord de l'état de l'Ohio, en compagnie de M. de Blainville, au moment où celui-ci prenait possession de la vallée de l'Ohio au nom de la France.

En 1751, un autre Jésuite, le Père Armand de la Richardie, établit une station de mission à Sandusky. En 1790, quelques Français étaient venus à Galliopolis faire l'essai d'une colonisation, mais sans succès. Mgr Flaget avait trouvé en 1811 quelques catholiques à Cincinnati, à Lancastre et Somerset, ce qui l'avait porté à intéresser efficacement les Pères Dominicains à ces missions (1). Quoi qu'il en soit, l'histoire doit placer le berceau du catholicisme en Ohio dans le comté de Somerset, à Saint-Joseph où furent construites, en 1818, une petite église en bois pour les fidèles et une cabine à deux étages pour le prêtre résidant.

Graduellement de petits centres se formèrent, à mesure que les émigrants, venus de l'est, traversaient les Alléghanies. C'est à ce moment que Mgr Fenwick prit possession de son champ d'apostolat comme évêque.

Le Wisconsin et le Michigan avaient été depuis 1642, comme je l'ai dit dans des articles précédents sur les missions indiennes, le théâtre des héroïques labeurs des Pères Jésuites. En 1822, lorsque ce territoire fut placé sous l'administration du nouvel évêque de Cincinnati, il y avait encore trace de ces vieux centres de missions. On y comptait, çà et là, une population d'environ quatre mille âmes. Les principales stations étaient Mackinaw, Green-Bay, et Prairie du Chien. Ce vaste district était encore peuplé d'Ottawas, de Pottowotamies et de Vyandotts, attachés à leur foi. Leur nombre pouvait s'élever à près de six mille. La preuve la plus authentique que ces malheureuses tribus, au milieu desquelles avaient séjourné

(1) Les Pères Dominicains avaient été les illustres pionniers de la civilisation chrétienne au XVIe siècle, dans les Etats du Sud possédés par l'Espagne. Le nom du Père Louis Cancer, en Floride, est resté célèbre. La destruction des missions indiennes mit un arrêt au zèle des fils de saint Dominique. Ils reparurent au XIXe siècle, dans l'Amérique du Nord. Le Père Fenwick, en 1805, accompagné de trois Pères de la province d'Angleterre, aborda aux Etats-Unis. Leur premier monastère fut celui de Sainte-Rose, près de Springfield, dans l'Etat de Kentucky.

les missionnaires cent soixante-quinze ans auparavant, n'avaient point oublié leur religion, c'est qu'ils demandaient des Robes noires, *avec instance et un touchant accent de piété*, comme au temps de leurs ancêtres. Le champ était immense; mais les ouvriers rares. Mgr Fenwick résolut aussitôt d'aller à Rome pour y faire connaître l'état des choses et en obtenir ce qu'il pourrait en fait d'hommes apostoliques et de ressources pécuniaires. Ses efforts ne furent point sans résultat. Il s'adjoignit trois prêtres et recueillit dix mille dollars. Avec cette somme, il put remplacer la petite chapelle qui servait de cathédrale à Cincinnati, par une église en briques de plus grandes dimensions, et construire à côté sa résidence et un collège auquel il ne craignit pas de donner le nom un peu ambitieux d'Athenæum. Cette dernière institution s'ouvrit, en 1829, avec dix élèves, dont quatre pour la théologie et six pour les études préparatoires.

Entre temps les catholiques se répandaient dans tout l'Etat, les chapelles se multipliaient, le catholicisme commençait sa marche en avant. C'est à ce moment que Mgr Fenwick se rendit au concile. Et maintenant descendons jusqu'au Sud.

Mr Dubourg (1) était, administrateur de la Louisiane. Il n'avait que dix prêtres. La cathédrale de la Nouvelle-Orléans lui fermait ses portes sous l'influence des trustees rebelles. Une pareille situation ne semblait avoir de remède que dans la nomination d'un évêque. Mr Dubourg se rendit à Rome à son tour pour exposer au Chef suprême de l'Eglise les obstacles qui entravaient son apostolat. En septembre de cette même année, il fut nommé évêque de la Nouvelle-Orléans et consacré à Rome. En vue d'un séminaire à fonder pour le recrutement de ses futurs élèves, il s'adjoignit quelques religieux Lazaristes, et sut inspirer à quelques pieuses dames de Lyon un généreux projet d'aumônes pour ses missions. Ce fut l'origine de cette œuvre mondiale qui s'appelle la Propagation de la Foi. A son départ de France, cinq prêtres, quatre sous-diacres, plusieurs séminaristes et trois Frères des Ecoles chré-

(1) Voir le No de juin 1909 de l'*Université catholique*.

tiennes l'accompagnaient. La sainte caravane quitta Bordeaux en 1817 dans une frégate mise à la disposition de l'évêque, par le roi de France. Ils arrivèrent à Annapolis, capitale du Maryland, traversèrent la Pensylvanie à pied jusqu'à Pittsburg, descendirent en barque l'Ohio, et remontèrent le Mississipi jusqu'à Saint-Louis, où l'évêque débarqua en janvier 1818. C'est là, dans la partie nord de son diocèse, qu'il avait résolu d'établir le centre de son administration, puisque les trustees s'étaient emparés de sa cathédrale à la Nouvelle-Orléans et continuaient contre son autorité leur néfaste rébellion. Une pauvre chapelle en bois, à demi-ruinée, lui servait d'église épiscopale, mais son courage fut à la hauteur de toutes les difficultés. Il ouvrit à Barrens, dans le Missouri, le séminaire qu'il plaça sous la juridiction des Pères Lazaristes venus avec lui de Rome.

Les Dames du Sacré-Cœur, sous le supériorat de la sainte Mme Duchesne, s'établirent à Saint-Charles, et peu après à Florissant où elles fondèrent une école. A Saint-Louis même, l'Evêque put se construire une résidence et une église avec la somme de vingt-cinq mille dollars.

Le prélat ne se résigna point pour cela à abandonner la Basse-Louisiane. Sous son impulsion, et avec les ressources qu'il pouvait se procurer, de nouvelles églises se construisirent dans les différents districts de la contrée, et le nombre des prêtres s'accrut. Les catholiques de la Nouvelle Orléans commencèrent alors à s'apercevoir de la méprise qu'ils avaient faite en permettant à un prêtre indigne et à quelques laïques infidèles d'éloigner de leur ville l'évêque. On put bientôt voir l'étrange spectacle d'une population repentante qui supplie le premier pasteur du diocèse de venir célébrer Noël dans sa cathédrale. Mgr Dubourg se rendit en effet dans sa capitale, et ce ne fut pas sans fruit. Pendant son séjour à la Nouvelle-Orléans, il tint un synode pour étudier avec ses prêtres la situation et prendre des moyens efficaces de restauration religieuse. Il y avait beaucoup à faire. De toutes les parties de son immense diocèse lui arrivaient des messages pour demander des prêtres. Des frontières même de la Colombie et du lointain Orégon, où vivaient quinze cents catholiques, on réclamait

à grands cris des apôtres. La Floride, depuis la cession de ce territoire aux Etats-Unis par l'Espagne en 1819, venait d'être ajoutée à son champ de labeurs et placée, au moins temporairement, sous sa juridiction. Prenant de plus en plus conscience de son impuissance à faire face, tout seul, à tant de besoins pressants en faveur des âmes, Mgr Dubourg se résolut à demander à Rome d'être relevé de sa charge, ou du moins aidé dans ses labeurs. Plusieurs plans présentés par lui à la Propagande, comme la création de nouveaux sièges en Floride et dans la Louisiane, furent rejetés ou renvoyés à plus tard. On s'arrêta à la pensée de donner à l'évêque de la Nouvelle-Orléans, un coadjuteur dans la personne du Père Rosati, l'un des Lazaristes fondateurs du séminaire des Barrens. Ce religieux reçut le titre d'évêque de Tenagra « *in partibus infidelium* ». Sa consécration épiscopale eut lieu le 25 mars 1824. Mgr Dubourg devait rester à la Nouvelle-Orléans, chargé en même temps de la Basse Louisiane. Mgr Rosati fixa sa résidence à Saint-Louis et eut pour champ de juridiction toute la Louisiane supérieure, c'est-à-dire les Etats du Missouri et de l'Arkansas, et une partie de l'Illinois qui, de fait, dépendait de Mgr Flaget, mais qu'il consentit à administrer à la requête du saint évêque de Bardstown.

Je dois passer sous silence, pour ne point me répéter, les épreuves que le trusteisme suscita constamment à Mgr Dubourg, les déceptions profondes que lui causa l'indigne conduite d'un prêtre à qui il avait donné sa confiance. Toutes ces choses ont été dites dans le récit des troubles causés en Amérique par les associations cultuelles. Le bon évêque plia sous le fardeau ou du moins se persuada qu'il devait se retirer ; il offrit au Saint-Siège sa démission, et elle fut acceptée (1). C'était temps, écrivait l'un de ses prêtres, de mettre fin à ses souffrances. Les préjugés contre sa personne étaient devenus si forts dans cette ville de la Nouvelle-Orléans, la sentine de tous les vices, qu'en dépit de tous ses sacrifices et de sa sainte habileté, l'évêque ne pouvait plus y faire le bien. Mgr Dubourg,

(1) Voir le *Bulletin des Anciens Élèves de Saint-Sulpice*, n° du 5 mai 1909.

dans ces pénibles circonstances, dit adieu à son peuple. Il fut fait évêque de Montauban et mourut archevêque de Besançon.

Avant même que Mgr Dubourg eut envoyé sa démission, un décret de Rome avait restreint le diocèse de la Nouvelle-Orléans à la Louisiane à laquelle il annexait temporairement l'administration du vicariat apostolique du Mississipi. Par le même document pontifical de mars 1827, Saint-Louis devint le siège épiscopal d'un diocèse comprenant la Haute Louisiane, c'est-à-dire un territoire presque indéfini. Après le départ de Mgr Dubourg, Mgr Rosati, maintenant évêque titulaire de Saint-Louis, fut nommé administrateur de la Nouvelle-Orléans, mais il continua à résider dans la capitale du Missouri, rivalisant de zèle avec ses frères dans l'épiscopat, multipliant ses efforts, dépensant toutes ses énergies pour le progrès du catholicisme, dans les immenses étendues de terre qui lui étaient assignées.

A Saint-Louis même, il acheva la cathédrale que les embarras financiers du premier évêque avaient laissée incomplète. Il put faire surgir du sol plusieurs institutions religieuses dans les régions où les catholiques, pour la plupart d'origine française et espagnole, étaient en nombre suffisant, comme à Saint-Charles et Florissant.

Nous avons déjà parlé de l'Illinois dans l'Ouest. Là se trouvait le vaillant Père Olivier, missionnaire français, âgé maintenant de soixante-quinze ans et presque aveugle. En 1824, le Père Odin, accompagné de M. Timon, atteignit jusqu'au village d'Arkansas. Les quelques catholiques qui s'y trouvaient avaient été longtemps privés de la Sainte Messe et des sacrements. Les deux missionnaires rencontrèrent à Little-Rock, près de Davidsonville des fidèles qui n'avaient jamais vu le prêtre. Sur le bord du fleuve Arkansas, ils découvrirent seize familles catholiques privées aussi d'instruction religieuse. Il fallait enseigner à tous les éléments de la doctrine chrétienne, les pratiques et les prières de notre sainte religion. Chose étrange et consolante ! les parents avaient conservé la foi et s'étaient même appliqués à conférer le baptême à leurs enfants. Pour ceux-ci, la célébration de la messe fut une étrange cérémonie. Pour ceux-là c'était le souvenir d'un culte qui faisait

leur bonheur. Tel nous apparaît le catholicisme dans ces régions, à l'époque qui nous occupe.

Revenons à la Nouvelle-Orléans. Mgr Rosati, l'administrateur de ce siège vacant, obtint de Léon XII par le décret *Quo longius*, la condamnation des Trustees de la cathédrale. Le document papal ne faisait que confirmer d'ailleurs la lettre apostolique de Pie VII contre les Trustees de Sainte-Marie de Philadelphie (1).

Des bulles pontificales nommèrent en même temps le Supérieur du collège de la Nouvelle-Orléans, M. Portier, vicaire apostolique de l'Alabama et de la Floride. Après avoir essayé en vain de se soustraire à la charge, le nouveau prélat fut consacré à Saint-Louis en 1822.

La situation religieuse de ce nouveau vicariat apostolique ressemblait du tout au tout à celle que l'histoire décrit dans toutes ces régions de l'Ouest ou du Sud. Mobile, un vieux poste français, possédait une humble église délabrée. Un pauvre prêtre la desservait. Quelques catholiques dispersés çà et là, en quatre ou cinq endroits de l'Etat, formaient tout le troupeau spirituel du pasteur. Dans l'ouest de la Floride, à Pensacola, la vieille ville espagnole, vivaient aussi un prêtre et quelques catholiques.

Mgr Portier n'en commença pas moins ses visites pastorales, à travers son vicariat, et atteignit Saint-Augustin, cette antique cité castillane, privée depuis plusieurs années de tout recours religieux et sans prêtre. Pendant deux semaines, il se livra tout entier aux durs labeurs d'une mission. Cent vingt-cinq personnes reçurent la Sainte Communion, soixante enfants furent baptisés.

Dans la partie espagnole de la Floride, le long de la côte, et tout particulièrement à Saint-Augustin, la plupart des catholiques qui s'y rencontraient encore étaient Minorquins. Disons-en quelques mots :

Par le traité de 1763, la Floride avait passé de l'Espagne à l'Angleterre. Les sujets espagnols, sous l'impression que le changement de gouvernement serait de peu de durée, n'aban-

(1) Voir *Associations cultuelles*, Paris, Lethielleux.

donnèrent point leurs foyers. Mais la dureté de l'administration anglaise les obligea bientôt à se repentir de leur confiance anticipée. Ils émigrèrent presque tous, et en corps. En violation flagrante des stipulations arrêtées au temps de la cession du pays à la Grande-Bretagne, les propriétés ecclésiastiques, les chapelles, couvents et hôpitaux furent saisies et livrées à des usages profanes. Toute trace de catholicisme disparut en Floride. Quelques années après, en 1768, quatorze cents Minorquins, italiens et grecs, émigrèrent au service d'une Compagnie anglaise et s'établirent à la petite île de Mosquito pour la culture du tabac et de l'indigo. Là, grâce à la sollicitude de l'évêque de Santiago, sous la juridiction duquel resta la province, une église fut construite, San-Pedro de Mosquito, et il se forma une paroisse desservie par deux prêtres venus avec les colons. Cruel fut le traitement de cette humble communauté de la part des Anglais. Neuf cents colons périrent en quelques années. Poussés jusqu'au désespoir, et exaspérés par l'inique conduite de leurs patrons à leur égard, les émigrants s'insurgèrent en 1777. Avec quelques anciens Floridiens espagnols, ils allèrent, au nombre de six cents, se réfugier à Saint-Augustin.

Le gouverneur de la ville, Moultrie, s'étant convaincu de la justice de leur cause, leur assigna comme résidence, un quartier de la cité; mais aucune des églises ou des institutions religieuses du temps des Espagnols ne leur fut concédée. La plupart des constructions, d'ailleurs, tombaient en ruines. Ce fut dans des maisons privées qu'ils se virent contraints d'avoir leurs services cultuels. Les descendants de ces Minorquins constituèrent en grande partie la paroisse de Saint-Augustin dans le premier quart du XIXe siècle.

A son retour dans sa ville épiscopale, Mgr Portier eut la douleur d'apprendre que deux prêtres de Mobile et de Pensacola avaient quitté leurs postes, pour aller exercer le ministère dans le diocèse de la Nouvelle-Orléans auquel ils appartenaient originairement. Le pieux évêque se trouvait maintenant sans clergé d'aucune sorte. Il s'embarqua pour l'Europe avec l'espérance d'y trouver le secours dont il avait besoin.

Résumons maintenant l'histoire du progrès du catholi-

cisme aux Etats-Unis dans cette période. Ce sera nous préparer à l'étude du premier concile provincial qui la couronna en 1829.

A l'ouverture de cette seconde assemblée dont je décrirai l'importance dans un prochain article, la hiérarchie catholique était ainsi constituée : la province de Baltimore comprenait les sièges de Baltimore, Boston, New-York, Philadelphie, Bardstown, Charleston et Cincinnati. En dehors de la province de Baltimore, il y avait trois diocèses n'ayant pas de centre de juridiction dans le pays, mais dépendant directement de la Propagande de Rome : la Nouvelle-Orléans, Saint-Louis et le vicariat de l'Alabama et de la Floride.

Nous verrons dans la lettre que les Pères du Concile écrivirent à Rome de quelles espérances on pouvait vraiment se réjouir en jetant ses regards vers l'avenir, mais aussi de quelles bénédictions le Ciel avait comblé cette jeune Eglise américaine dans les quarante premières années de son existence.

Que l'Eglise, par ses ouvriers évangéliques, ait à s'implanter dans des contrées inexplorées ou à reprendre possession de pays qui se sont soustraits à sa divine mission, qu'elle ait à créer des œuvres de conquête ou à lutter péniblement pour maintenir ses droits, elle ne peut attendre le triomphe et le succès que de l'action énergique, inlassable et surnaturelle de ses prêtres et de ses évêques. C'est ce spectacle de dévouement et de sacrifice qu'il fait bon contempler dans l'histoire du catholicisme au Nouveau-Monde.

J'étudierai dans le prochain numéro de l'*Université*, le concile de 1829; mais qu'il me soit permis de saluer par avance cette assemblée épiscopale d'où jaillirent la force et la sagesse d'un gouvernement tout à la gloire de l'Eglise américaine. Je ne sais quelle assurance invincible de conquêtes pour la foi s'empare de l'âme quand elle contemple tout l'épiscopat d'une Eglise nationale concentrer en un magnifique et commun programme d'action les conditions d'un zèle apostolique qui veut et sait vaincre.

(*à suivre*). ANDRÉ.





LE

THÉOLOGIEN SCOLASTIQUE

D'APRÈS LES MODERNISTES (1)

MESSIEURS,

Parmi les causes intellectuelles du modernisme, le Souverain Pontife a signalé l'ignorance de la philosophie scolastique. « Ces modernistes, qui posent en docteurs de l'Eglise, qui portent aux nues la philosophie moderne et regardent de si haut la scolastique, n'ont embrassé celle-là, pris à ses apparences fallacieuses, que parce que, ignorants de celle-ci, il leur a manqué l'instrument nécessaire pour percer les confusions et dissiper les sophismes » (Enc. *Pascendi*). Pie X, indiquant les remèdes à opposer à cette maladie des esprits emportés au hasard, parce qu'au fond ils n'ont aucune philosophie, ajoutait qu'il fallait cultiver de plus en plus la philosophie scolastique. « Et quand Nous prescrivons la philosophie scolastique, ce que nous entendons surtout par là, — ceci est capital, — c'est la philosophie que nous a léguée le Docteur Angélique... Que les professeurs sachent bien que s'écarter de saint Thomas, surtout dans les questions métaphysiques, ne va pas sans détriment grave. »

Cette insistance ne pouvait que déplaire aux modernistes qui prétendent bien ne pas être ignorants, même quand il

(1) Conférence donnée aux Facultés catholiques, le 4 février 1909.

s'agit de philosophie scolastique. Ils refusent volontiers à leurs adversaires les capacités nécessaires pour pouvoir traiter les questions en historiens, en exégètes ; mais il faut bien se garder de leur dire, à eux, qu'ils n'ont pas suffisamment étudié la philosophie et la théologie qu'ils méprisent. » Cette philosophie, disait dédaigneusement Loisy, dans ses *Réflexions sur l'Encyclique* (p 255), nous la connaissons, mais nous la jugeons insuffisante et vieillie. Quelques-uns d'entre nous l'ont étudiée à fond et n'ont pu s'y tenir. » Ailleurs, il affirme avoir étudié S. Thomas avec ardeur pendant plusieurs années, « ce qui paraîtrait sans doute incroyable à beaucoup de théologiens » (1). Aussi nous ne discutons pas sa bonne volonté mais quand nous entendons cet étudiant de la *Somme Théologique* attribuer aux scolastiques des opinions qu'ils n'ont jamais soutenues, assimiler à l'agnosticisme la théorie de la connaissance de Dieu par l'analogie, affirmer que nous faisons de la science humaine du Christ une science infinie, nous sommes bien obligés de dire que M. Loisy se moque de la théologie qu'il ignore et qu'il pourrait faire son profit des conseils de Pie X.

Mais admettons que « quelques-uns » d'entre les modernistes aient étudié sérieusement et méthodiquement la philosophie scolastique, il reste que beaucoup ne l'ont jamais étudiée et que leur ignorance a facilité leur adhésion enthousiaste au modernisme. Parmi les nombreux esprits qui se laissaient envahir par les théories nouvelles, en Italie, en France, en Allemagne, surtout parmi les jeunes, on réfutait la philosophie scolastique à l'aide de plaisanteries faciles, on ne la prenait pas au sérieux. Les directeurs de la pensée moderniste avaient dit que c'était une philosophie périmée et vieillie. Comme autrefois pour les scolastiques de la décadence, les paroles du Maître suffisaient... « Magister dixit ». On s'inclinait avec respect. Et l'on se gardait bien d'étudier la philosophie du passé. L'on s'abandonnait aux séductions, à la poésie de certaines formules ; l'on cédait au désir de critiquer et de rajeunir le monde trop vieux.

(1) *QQ. Lettres*, p. 181.

Le théologien scolastique n'avait sur les lèvres que des mots barbares, des syllogismes, des formules froides, glacées. comme il était plus beau d'aller à Dieu avec l'âme tout entière, de faire jaillir la foi et tout le surnaturel des profondeurs de l'être humain, de s'ouvrir le ciel et de se retrouver soi-même dans le Dieu qu'on adorait !

Par crainte de la routine on allait à l'aventure ; pour ne pas tomber dans l'anthropomorphisme on se perdait dans l'agnosticisme ; pour expliquer un texte on faisait plier un principe. Le théologien scolastique, un peu grondeur, ne cessait de montrer le péril, mais on souriait de ses craintes. Aujourd'hui que l'on a pu voir d'une manière positive les résultats du Modernisme, c'est-à-dire la négation de tout ce que nous avons de plus cher et de plus sacré, l'apostasie manifeste de certains coryphées de la théologie nouvelle, l'on est bien obligé de reconnaître que le théologien scolastique avait raison.

Qu'est-ce qu'un théologien scolastique? Quand nous saurons ce qu'il est, ce qu'il veut, nous suivrons avec plus d'attention et nous jugerons mieux les manifestations d'antipathie que lui ont prodiguées les modernistes.



Les Pères de l'Eglise parlant des simples fidèles qui prient, et qui méditent la parole révélée, les appellent quelquefois des théologiens. C'est qu'en effet, dans un sens large, dès lors que l'on s'occupe de Dieu et des rapports qui existent entre Dieu et les créatures, l'on s'occupe de Théologie. Mais l'usage a réservé le nom de théologiens à ces hommes qui, tout en cherchant, comme autrefois, à se rapprocher des foyers de la lumière surnaturelle, par la prière et la méditation, ajoutent à cela l'étude scientifique des dogmes révélés.

L'usage qui simplifie, en restreignant le sens des mots, amène souvent aussi des confusions, en faisant rentrer sous une appellation unique des fonctions très différentes. Nous pouvons étudier à la fois ou isolément l'Apologétique, la Théologie Positive et la Théologie Spéculative. Et il est utile de remarquer cette organisation complexe du travail intellectuel

dans le domaine de la Théologie, pour comprendre les manifestations d'antipathie que les modernistes ne savent pas ménager et qui tombent souvent, comme nous le verrons tout à l'heure, sur des philosophes, des critiques et des savants plutôt que sur des théologiens.

L'Apologétique n'est pas vraiment la Théologie, au sens où l'entend saint Thomas d'Aquin. C'est une préparation à la Théologie, une Préface nécessaire. Elle conduit l'étudiant jusque sur le seuil du temple de la Foi, mais elle ne le fait pas entrer dans le mystère. Elle est surtout la science des époques où l'on ne croit plus, où du moins l'on a besoin de chercher des raisons de croire.

La Théologie Positive elle-même ne représente pas encore la science propre du théologien. Par la théologie positive nous savons que telle vérité, le dogme de l'Incarnation par exemple est un dogme révélé. Nous suivons l'histoire de ce dogme depuis le premier jour jusqu'à l'heure actuelle. Nous rappelons les hérésies qu'il a vaincues, les définitions des conciles qui l'ont promulgué. Nous recueillons même les condamnations des propositions suspectes ou téméraires émises par les modernistes d'autrefois ou d'aujourd'hui. Nous obtenons, par cette science positive, des textes précis où le fait de la révélation est affirmé d'une manière scientifique, critique. Nous savons ce qui est de Foi et ce qui est laissé à la libre discussion. Et par là nous sommes des théologiens, mais il nous manque encore quelque chose pour réaliser pleinement ce que saint Thomas demande à l'esprit qui s'occupe de théologie.

Car, pour saint Thomas la théologie est une science qui se constitue au moment où l'Apologétique et la Théologie Positive achèvent leur œuvre propre, au moment où, sans abandonner le terrain, mais le surveillant, y projetant encore leurs lumières, elles laissent le meilleur de l'activité intellectuelle s'exercer sur le dogme lui-même, sur la vérité révélée, mise en formules, articles de symboles ou définitions conciliaires.

Le théologien considère les dogmes comme des principes certains d'où il peut faire sortir quelques conclusions. Ce sont des vérités incompréhensibles et indémontrables pour l'esprit humain, mais évidentes pour Dieu et pour les Bienheureux

qui en reçoivent une révélation supérieure. Inutile de chercher à les établir au moyen du syllogisme. Les théologiens avouent sur ce point leur impuissance. Par rapport à cette science, dit Cajétan, l'un des plus illustres commentateurs de saint Thomas, *rationes metaphysicæ et naturales simpliciter sunt extraneæ*, les preuves rationnelles et métaphysiques sont des auxiliaires étrangers. Le point de départ, le fait ou la proposition dogmatique, est établi par la théologie positive, après une discussion critique, savante des textes bibliques, des témoignages de la tradition, des définitions de l'Eglise. La Théologie spéculative prend la formule telle qu'elle lui est livrée par la science positive, et elle exploite cette formule, en tire des conclusions. Son travail ne consiste pas à prouver le dogme par la raison, mais seulement à le défendre par des arguments rationnels, si des adversaires, se plaçant sur le même terrain, comprennent mal la vérité enseignée par l'Eglise, ou cherchent à en dénaturer le sens.

Rien de plus légitime que ces efforts de la Théologie spéculative. Car l'esprit humain ne peut pas rester en contemplation passive devant les dogmes révélés. Sans doute le mystère sera toujours le mystère. Mais il se fait quand même un mouvement en avant, un désir de pénétration que rien ne peut arrêter. « Les vérités révélées, dit le P. Gardeil (1), rencontrent une intelligence armée déjà de ses concepts propres ; elles ne sauraient éviter le contact ; elles le provoqueront par la communauté des expressions en usage de part et d'autre. Fatalement elles étoileront dans ce milieu nouveau ; elles diffuseront leur vertu intellectuelle divine dans l'humus rationnel, il se produira de tous côtés des sortes de fermentations. »

Et c'est un besoin de chercher, de voir, de comprendre ou du moins de constater les raisons du mystère qui crée la théologie. La Théologie, c'est d'après saint Anselme, « l'aspiration de la foi à comprendre, *fides quærens intellectum.* »

Il ne peut pas en être autrement. Le frémissement de joie qu'éprouve la raison humaine, en recevant ce que l'on dit être

(1) *La place de saint Thomas d'Aquin dans la Réforme des Études théologiques*, p. 5-6.

la vérité et la vérité divine, est toujours accompagné d'un vif désir de connaître davantage toutes les nuances et toutes les harmonies de cette vérité. Et parce qu'il s'agit d'une vérité insondable, inépuisable, divine, le désir ne sera jamais ici-bas complètement satisfait, et l'aiguillon se fera toujours sentir, pressant de chercher, d'opposer, de comparer,de faire jaillir des conclusions nouvelles des principes admis sur l'autorité de Dieu et de l'Eglise.

Un exemple fera saisir le rôle de cette théologie spéculative tant décrié. Le théologien sait par la foi qu'en Jésus il y a deux natures, la nature divine et la nature humaine, et qu'il n'y a qu'une seule personne. Il tient cela comme un principe certain. Etudiant la volonté humaine de Jésus, il se demande si cette volonté est impeccable. Il remarque aussitôt que si la volonté humaine pouvait pécher, le péché devrait être attribué à la personne divine, au Verbe moralement responsable. Et du rapprochement de ces deux idées,idée de péché, idée d'une personne divine responsable du péché, jaillit la conclusion : il serait contradictoire, il serait métaphysiquement absurde d'attribuer le péché à Jésus-Christ. L'état d'union hypostatique supprime toute possibilité de pécher. La volonté humaine du Christ était impeccable. Après cela un exégète quelconque viendra me dire : « Mais le Christ a commis quelques fautes ! C'est un fait ! Et vous, théologien, vous ne tenez pas compte des faits ! J'aurai le droit de lui répondre *a priori* (tout en me réservant de discuter le fait lui-même) : Tant que l'Eglise m'enseignera qu'il n'y a qu'une personne dans le Verbe, responsable de l'activité divine et de l'activité humaine je serai obligé de dire, non pas en vertu d'une définition dogmatique (,a question n'est pas tranchée par l'autorité des conciles), mais parce que ma raison ne peut admettre l'absurde, je serai obligé de dire : la volonté humaine du Christ était impeccable.

Quel que soit le dogme sur lequel s'exerce la pensée du théologien, le procédé est toujours le même. Comme l'écrivait Newmann (1) : « L'intelligence, toujours en activité, cherche,

(1) *Grammaire de l'Assentiment*, p. 120.

creuse, tourne, retourne les doctrines, les compare, les oppose, en fait une science... Or cette science théologique est naturelle, excellente et nécessaire. Elle est naturelle, l'intelligence étant l'une de nos facultés les plus hautes ; elle est excellente, notre devoir étant de tirer de nos facultés tout ce qu'elles peuvent nous donner ; elle est nécessaire, car si nous n'employons pas notre intelligence à étudier la vérité révélée avec honnêteté et droiture, d'autres s'y appliqueront avec injustice. »

Or le champ ouvert à notre activité est assez vaste pour que nous n'ayons pas à craindre le « Psitacisme » que Guyau, écrivant sur *l'Irréligion de l'Avenir*, croyait découvrir dans la Théologie Catholique. Nous répétons ce que les Anciens nous ont enseigné, mais nous ne sommes pas tenus de renoncer à notre initiative. Nous pouvons juger les théories émises par d'autres savants, discuter leurs hypothèses, souligner certains détails un peu effacés dans l'enseignement des Pères ou des premiers théologiens. Car, saint Thomas le disait lui-même, il est impossible d'immobiliser la vérité devant l'esprit qui n'est jamais satisfait. « *nondum quietatus* ». Et il cherche encore, et il cherchera toujours.

Mais cette recherche doit se faire, nous dit le Souverain Pontife, au moyen de la philosophie solastique. Et c'est ici que surviennent les reproches d'intolérance et que l'on croit pouvoir dénoncer la tyrannie intellectuelle, imposée par l'Encyclique.

Qu'est-ce donc que cette philosophie, dite scolastique, qui, d'après le Souverain Pontife, est « l'instrument nécessaire pour percer les confusions et dissiper les sophismes »?

On croit la définir, la caractériser et en même temps la reléguer au nombre des choses qui ne servent plus, en disant que c'est la philosophie d'Aristote. Et sans doute Aristote, parce qu'il avait un ferme bon sens et une rare puissance de pénétration, a fourni à cette synthèse que nous appelons la philosophie scolastique des éléments très précieux. Mais il est loin d'avoir été le seul Maître des théologiens du moyen âge. Il fut même tout d'abord assez durement traité. Boèce, que saint Thomas cite fréquemment, et qui ne voyait en Aristote qu'un logicien, l'appelle « turbator verborum », un trouble paroles. Et l'histoire de la philosophie du moyen âge nous

apprend que certaines thèses aristotéliciennes, que saint Thomas avait adoptées furent l'objet de critiques sévères et même de condamnation de la part des anciens scolastiques, de ces scolastiques qui, remarquez-le bien, étaient scolastiques, sans être au même degré aristotéliciens.

D'ailleurs, il nous faut recourir aux Maîtres pour savoir leur pensée au sujet de l'organisation de la théologie scolastique. Or, le B. Albert le Grand nous dit (1) : « Sachez que le parfait philosophe est celui qui unit la science des deux philosophies de Platon et d'Aristote. » Saint Thomas d'Aquin, tout en manifestant nettement ses préférences pour Aristote, s'inspire parfois aussi de Platon (soit directement, soit indirectement en adoptant les idées de saint Augustin, certainement plus platonicien qu'aristotélicien) (2). Rien que dans la *Somme Théologique* l'on compte plus de quarante noms de philosophes d'orateurs ou de poètes. Aristote n'est donc pas isolé dans la philosophie scolastique, qui se contente de lui rendre ce qui lui est dû, la part de vérité qu'il a donnée au monde, et dont tous les esprits ont le droit de profiter.

Dira-t-on que la philosophie scolastique, c'est la philosophie du moyen âge, la philosophie des écoles du moyen âge, et que la pensée a fait, depuis le XIIIe siècle, trop de progrès pour que nous puissions nous contenter des théories anciennes? Mais tout d'abord nous ne connaissons pas d'étudiant qui s'aviserait de ne plus vouloir manger de pain, parce qu'on en mangeait au moyen âge. Il s'agit seulement de savoir si le pain est bon et nourrissant. Il s'agit de savoir si la philosophie que nous appelons scolastique représente oui ou non la vérité.

Et puis, c'est ignorer complètement l'histoire de cette philosophie, que de croire qu'elle fut sans contestation la philosophie du moyen âge. Il y eut toujours des antiscolastiques. Il y eut toujours, parmi les scolastiques eux-mêmes, des controverses assez ardentes pour qu'on ne pût pas dire que la liberté de pensée était enchaînée et qu'il n'y avait plus qu'à

(1) Metaph. l. I, tr. V, cap. XV.

(2) M. Picavet (*Esquisse d'une histoire des Philosophies médiévales*, Paris, 1905), va jusqu'à soutenir que Plotin et non Aristote est le maître de la Scolastique.

répéter indéfiniment les mêmes formules. Toutes ces définitions sont plus ou moins tendancieuses et préparent la conclusion : les esprits modernes n'ont pas à s'occuper de la philosophie scolastique.

Il ne suffirait pas non plus d'ajouter que la scolastique est surtout une dialectique savante, car la scolastique n'est pas seule à se servir du syllogisme. Et, d'autre part, elle ne s'en sert pas continuellement, et de manière à lasser la patience et à dessécher le cœur, comme l'imaginent ceux qui l'ont entrevue dans les pages d'un manuel. Lisez quelques articles de la *Somme Théologique*, vous y trouverez peut-être des syllogismes en forme, ou sur le point de se formuler, mais vous y trouverez aussi de précieux exposés, des analyses psychologiques, des pensées vivifiantes et fécondes, qui n'évoqueront nullement l'image d'un dialecticien à l'esprit étroit et au cœur sec, préoccupé seulement d'avoir raison « *de omni re scibili* ».

La philosophie scolastique est une synthèse où toutes les questions que se pose la philosophie de tous les temps sont traitées où toutes les réponses sont harmonisées, non pas par un procédé d'éclecticisme fictif, mais par un rapport de vérités, par une relation intime avec les principes premiers qui doivent être la base de tout véritable progrès (1). Cette philosophie scolastique a toutes les préférences de l'Eglise, d'abord parce qu'elle a fait ses preuves et qu'on en revient toujours à affirmer ses thèses essentielles, et parce que seule elle traite certaines questions en tenant compte du dogme révélé, et dans leurs rapports avec lui (2).

Voici un exemple que je choisis au hasard : vous voulez étudier le dogme de l'Incarnation. Votre foi vous enseigne qu'en Jésus-Christ il y a deux natures et une seule personne. Si votre philosophie ne vous a pas fait entrer assez avant dans la notion de nature individuelle, si elle a proclamé l'identification absolue de la nature individuelle avec la conscience et la personne, vous ne serez pas armés pour résoudre les objec-

(1) Sur les caractères doctrinaux de la Scolastique, cf. De Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*, p. 367.

(2) Cf. *La Pensée contemporaine*, déc. 1908 : Y a-t-il une « philosophie catholique » ?

tions qui se présenteront à votre esprit et qui sont les fruits d'une science philosophique incomplète. Bien au contraire, votre philosophie amassera des nuages autour de votre foi. Seule, la philosophie scolastique vous aurait préparés à étudier la formule dogmatique de l'unité de personne et de la dualité des natures en Jésus-Christ.

Nous pourrions donner une multitude d'autres exemples. Ils justifieraient parfaitement la parole du Souverain Pontife : « Il a manqué aux modernistes l'instrument nécessaire pour percer les confusions et dissiper les sophismes. »

Et ce que le Souverain Pontife veut opposer surtout aux erreurs des modernistes, c'est la métaphysique scolastique, la métaphysique qui est « ancrée au sol vif de la réalité (1) » la philosophie de l'être qu'il faut défendre contre la philosophie du devenir. Car tout est là. M. Le Roy se trompe, lorsqu'il écrit : « Le grand désaccord entre les scolastiques et nous, porte sur la notion même de vérité (2). » Le désaccord va plus loin encore, il va jusqu'à la notion d'être. Pour les ennemis actuels de la philosophie scolastique il n'y a que du devenir, et voilà pourquoi les modernistes nous disent que la vérité se fait, qu'il y a un devenir constant pour la révélation, la foi et le dogme, comme vous l'exposait M. le chanoine Bourchany. Nous, au contraire, nous prétendons qu'il n'y a pas que du devenir, que du mouvement en ce monde. Nous prétendons qu'il y a de l'être, que sans l'être le devenir est en soi inintelligible ; et nous ne cessons de répéter cette vérité de sens commun et de métaphysique scolastique, qu'il n'y a pas de devenir sans être qui devient, pas de mouvement sans être qui se meut, pas d'évolution sans être qui évolue.

C'est armé de ces concepts et de ceux qui en découlent que le philosophe scolastique aborde l'étude du dogme révélé ; il n'a pas d'autre préjugé que le préjugé légitime de faire triompher le bon sens et de venger le dogme qui d'ailleurs n'appartient pas du tout au même ordre que la philosophie, mais qui vient de Dieu, la source de toute vérité, et qui par consé-

(1) De Wulf, ouv. cité, p. 337.
(2) *Dogme et Critique*, p. 355.

quent doit être vrai, comme les conclusions de la philosophie.

Donc le théologien adopte les thèses scolastiques, non pas précisément parce qu'elles sont anciennes et que l'Eglise respecte les traditions, non pas précisément parce que le dogme révélé a besoin de ces thèses scolastiques, mais parce qu'elles sont vraies, et que l'Eglise n'a besoin que de la vérité. Aussi ses théologiens ont l'esprit ouvert à toutes les révélations de cette vérité dans le monde moderne. Ils n'imitent pas ces scolastiques de la décadence qui juraient toujours « per verba magistri », et qui ne surent pas, tout en gardant l'immortelle métaphysique de leurs Maîtres, se détacher à temps de la partie scientifique qui les encombrait. Ils ont, comme les modernistes, des sympathies pour la critique, ils savent le grec et l'hébreu ; ils suivent attentivement touts les progrès réalisés dans le monde moderne. Et cependant ils sont scolastiques, c'est-à-dire fidèles à une philosophie, d'ailleurs très accueillante et qui s'enrichira encore de tout ce que les penseurs voudront bien lui offrir.

Malgré ce souci de la vérité et ce libéralisme, les théologiens scolastiques ne sont pas aimés des modernistes.



Dans cette antipathie les modernistes ont eu des précurseurs. Pour ne pas remonter trop haut je mentionne seulement les déclarations de humanistes et des protestants contre la théologie scolastique.

« Que peut-on dire de la théologie, écrivait un humaniste (1). Si on lui enlève la métaphysique, la physique, la dialectique, elle est si nue et si pauvre qu'elle mérite à peine de défendre son nom. » Erasme (2) déclare violemment une guerre acharnée à ceux qu'il appelle « des théologastres, des ignorants et des sophistes ». D'après lui, tout leur effort consiste à interroger, à di-

(1) Agricola, *De Inventione Dialectica*, l. II, c. 1.

(2) Erasme devait cependant reconnaître que saint Thomas d'Aquin faisait exception. Il ne lui manquait que « la connaissance des langues et un peu de littérature ». (*Annot.* ad. cap. I *Epist. ad Romanos.*)

viser, à distinguer, à définir. L'Ecole, dit-il, veut explorer l'invisible et analyser Dieu. Mais que nous apprennent ses disputes interminables sur l'essence et l'accident, la nature des anges ou l'état de grâce du premier homme?... L'Ecole prétend démontrer la foi... Mais par quels procédés? La foi est-elle donc la conclusion d'un syllogisme?... Qu'y a-t-il de commun entre le Christ et Aristote?... Ce n'est point par la dialectique qu'il a plu à Dieu de sauver le monde. »

Pierre de la Ramée, à vingt ans, mettait en thèse que « tout ce qu'a dit Aristote était faux ». Il voulait réformer l'enseignement tout entier, la philosophie et la théologie. Mais (la conclusion ressemble aux aventures modernistes du XXe siècle), il se déclara protestant en 1592 ; et l'on ajoute malicieusement qu'il mourut dans le massacre de la Saint-Barthélemy, des mains de son rival scolastique, Charpentier.

M. Imbart de la Tour, qui semble avoir des sympathies pour les humanistes, est obligé néanmoins de faire cet aveu : « Assurément, on ne saurait nier l'injustice de ses critiques (de l'humanisme) contre le grand système intellectuel qu'il prétendait abattre. Et ce n'est point faire injure aux humanistes, les comparant, non pas à ces scolastiques dégénérés qu'ils déchirent, mais à leurs devanciers du XIIIe siècle *qu'ils ignorent*, de dire que leur horizon intellectuel est moins vaste, leur spéculation moins hardie, que par eux enfin, ramené à l'homme, l'esprit humain a perdu la puissance de son vol (1). »

Les humanistes déclament, en effet, contre des scolastiques de leur temps, quelques-uns probablement contre un certain Tartaret, qui avait écrit des *Reportata super quatuor libros Sententiarum*. Or, ces scolastiques décadents ne méritent guère notre compassion. Qui donc lit maintenant Tartaret? Mais on lit encore la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin. Et les humanistes auraient dû la lire, eux aussi, et ils auraient été plus justes dans leurs critiques générales contre la théologie scolastique.

Pour le dire en passant, parmi les esprits à tendances mo-

(1) *Les Origines de la Réforme*, t. II, cf. *Annal. de Philos. Chrétienne*, décembre 1908, p. 263.

dernistes, il en est sans doute plus d'un qui déclame contre la philosophie scolastique, et pour qui cette philosophie est représentée par un Tartaret quelconque, c'est-à-dire un manuel médiocre ou un professeur dilettante, courant à travers les systèmes sans s'arrêter à rien, donnant des idées vagues sur toutes les questions, approuvant tout ce qui caresse l'imagination des jeunes étudiants flattés de découvrir le monde et leur âme à seize ou vingt ans, un de ces professeurs de philosophie qui ont toujours peur de faire une synthèse, parce que leurs élèves ne croiraient plus à leur indépendance, ou bien seraient refusés à un examen de baccalauréat.

Mais, à ce jeu, les maîtres perdent d'excellentes occasions de donner un peu plus de vigueur aux esprits qu'ils devraient former. Ils restreignent leurs recherches, se contentent d'effleurer ce qui rappelle de loin la métaphysique, et par conséquent ils ne laissent qu'une idée très incomplète des problèmes qu'il faudrait traiter pour pouvoir comprendre et juger les pénétrantes études de la philosophie scolastique.

Les humanistes furent, sinon dépassés, du moins égalés par les protestants dans leur haine contre les théologiens. Luther avait un profond mépris pour ces hommes qui prétendaient défendre l'Eglise selon les méthodes traditionnelles. Pour lui les théologiens de Cologne, ceux de Paris qui l'ont condamné sont « des gredins, des gens sans pudeur, qui s'attachent au diable, comme la crotte aux roues ». Il dit fièrement : « Il n'y a que des *asini asinissimi* qui écrivent contre moi. » Il appelle les théologiens de Louvain « ânes grossiers, truies maudites, misérables fripons, panses de blasphèmes, incendiaires altérés de sang, fratricides, porcs épicuriens, hérétiques et idolâtres, vaniteux, païens damnés, maîtres de mensonges, mares croupies, bouillon maudit de l'enfer ! » Quant à la Faculté de Paris, elle est « la synagogue du diable ; elle est rongée depuis le sommet de la tête jusqu'à la plante des pieds par la lèpre blanche ; elle est atteinte par la pire des hérésies... Elle est la porte de l'enfer... » Parlant une autre fois des Universités en général, il s'écrie : « Avec une libéralité cruelle, nous avons préparé des rentes aux marionnettes du diable et aux fantoches des Universités, à tous ces docteurs, prédicateurs, prêtres,

moines, maîtres ès arts, gros et grossiers ânes gras dont les barrettes brunes et rouges font l'effet d'un collier d'or et de perles sur le cou d'un porc bien engraissé » (1). Pour lui, saint Thomas n'était qu'un « inutile radoteur ».

Celui qui parlait ainsi n'a jamais pu donner une base philosophique et critique au système qu'il prétendait substituer à la théologie ancienne. « Rien n'est frappant, dit M. Cristiani (2), comme la nullité philosophique et l'incapacité théologique de ce réformateur. » Et le P. Denifle, dans son savant ouvrage sur Luther, a longuement démontré cette ignorance théologique qui n'avait d'égale que la présomption du moine révolté.

Les modernistes du XXe siècle, du moins en France, n'ont pas l'injure aussi violente que leurs précurseurs du XVIe siècle. D'Allemagne, cependant, nous est venue une variante assez curieuse des insultes de Luther contre les théologiens scolastiques. Les professeurs modernistes en dénonçant l'Encyclique *Pascendi* comme le défi de l'ignorance ultramontaine à la science et au progrès, traitaient les conseillers du Pape de « Hyènes théologiques » ! (3)

L'injure est plus élégante que celles de Luther.

Mais laissons passer les injures : ce théologien scolastique qui va ici et là « quærens quem devoret » ne fait peur qu'aux modernistes.

En France, le ton de la polémique a été plus calme. Les modernistes se sont contentés d'affirmer leur mépris pour la mentalité scolastique. Ce n'est pas à l'Eglise qu'ils en veulent. L'Eglise, ils la chérissent comme des fils soumis et obéissants chérissent leur mère. Mais ils en veulent à la théologie et aux

(1) Cf. Cristiani *Luther et le Luthéranisme*, p. 103. Je dois faire remarquer cependant que, dans son chapitre sur la grossièreté du langage de Luther, M. Cristiani a oublié de dire que les adversaires du Protestantisme naissant, théologiens et prédicateurs, ne se gênaient guère pour répondre sur le même ton. On attaquait les hérétiques du haut de la chaire, et on les traitait dans le style même de Luther, « d'ânes, de cochons et d'antéchrists ». Cf. Le Catholicisme d'Erasme, dans *Revue Prat. d'Apol.*, 15 déc. 1908.

(2) Ouv. cité, p. 67.

(3) Cf. Jehan de Bonnefoy, *Le catholicisme de demain*, p. 191.

théologiens, ces tyrans d'où vient tout le mal. Ecoutez ce qu'écrit Loisy, le 23 juin 1907, à l'évêque de Périgueux : « Je pense que le régime intellectuel du catholicisme qui écrase toute liberté d'esprit ; que la notion officielle du dogme, et la primauté prétendue de la théologie, qui contrecarrent tout progrès scientifique ont rendu possible, indispensable et salutaire un divorce qui est de soi contre nature. » Il parle du divorce entre la raison et la foi, divorce qu'il appelle contre nature, et que cependant il croit possible, indispensable et salutaire. Soulignons en passant ce trait surprenant de la philosophie pratique du Modernisme : Ce qui est contre nature peut être permis, nécessaire, dans l'ordre intellectuel. Et c'est la faute de la Théologie !

Mais il s'agit de cette théologie scolastique, « science maintenant surannée, inintelligible, rejetée avec réflexion par le grand nombre des esprits cultivés, et par la masse en vertu d'une sorte d'instinct ou de sens commun, résultant de la culture générale. »

Il ajoute triomphalement : « La théologie de l'avenir n'aura pas de ces exigences, et elle respectera l'autonomie de la raison, tout en faisant valoir le dépôt de la tradition. Mais il serait prématuré de décrire ses perfections, puisqu'elle n'existe pas encore, et qu'elle n'est pas sans doute près d'exister (1).

Ce n'est pas moi qui fais ces dernières remarques ; c'est M. Loisy lui-même qui juge sommairement sa théologie. « Elle n'existe pas encore, et elle n'est pas près d'exister. » Détruisons d'abord cette théologie surannée... Et vous verrez comme tout sera beau dans la théologie de l'avenir ! Il est vrai qu'elle n'existe pas encore ! Mais, prenez patience, et, en attendant, frappez toujours sur les théologiens, « ces bons scolastiques », comme l'écrivait encore M. Loisy à Mgr Dadolle, « ces bons scolastiques, qui s'obstinent à dénoncer une paille qui n'est peut-être pas dans notre œil, tandis qu'ils ont dans le leur une poutre assez grosse pour les aveugler tout à fait (2). »

Ces attaques de Loisy contre ce qu'il appelle « le régime

(1) *Qq. Lettres*, p. 177-178.
(2) *Ibid.*, p. 199.

intellectuel du catholicisme (1) », « l'absolutisme théologique (2) », se renouvellent à chaque page de ses Lettres, ou de ses Réflexions sur l'Encyclique. Il suffit que des prêtres soient attachés aux doctrines traditionnelles, à la philosophie traditionnelle, pour que, d'un mot, le moderniste les désigne au mépris du monde moderne : « Ce sont des théologiens ! »

Tyrrell écrit de même dans sa lettre à un professeur d'anthropologie (p. 69) : « Je crois que vous devriez hésiter à prendre la théologie aussi sérieusement que les théologiens voudraient vous le faire faire... » Et plus loin (p. 93) : « Au fond, ce n'est pas avec l'Eglise que vous êtes en conflit, mais avec les théologiens; ce n'est pas avec l'autorité ecclésiastique, mais avec une certaine théorie... Gardons froidement notre place, et ne soyons pas terrifiés, quand les théologiens s'affublent des pompes de l'Eglise et nous foudroient, en son nom, de leurs anathèmes. Leur domination actuelle n'est qu'un épisode passager dans l'histoire de l'Eglise. »

Même note dans le Programme des modernistes. Les auteurs de ce Programme affirment nettement que le Modernisme est « essentiellement critique et antiscolastique » (p. 151). Et je dirai tout à l'heure comment ils expliquent les sympathies de l'Eglise catholique pour ce système intellectuel, qu'ils qualifient de théologisme et de médiévalisme.

Le protestant Briggs, dans la *North American Review* de février 1908 partage les mêmes sentiments au sujet des théologiens scolastiques; ils n'ont pas compris les théories de Loisy et de Tyrrell, ils les ont défigurées. L'Encyclique dit textuellement Briggs (p. 208), détrône le Christ et met à sa place saint Thomas comme le vicaire d'Aristote. »

Aristote est donc le dieu des scolastiques, et saint Thomas est son premier serviteur !

Non, l'Eglise ne défend pas Aristote ; elle ne défend pas même saint Thomas dans l'encyclique *Pascendi*. C'est pour une cause plus haute, plus noble que toutes les causes humaines les plus légitimes, que le Souverain Pontife a pris la pa-

(1) *Qq. Lettres*, p. 21.
(2) *Ibid.*, p. 140.

role, c'est précisément pour que le Christ restât le Maître, et sur le trône d'où les modernistes voulaient le faire descendre. Ce n'est pas saint Thomas, ce n'est pas un théologien scolastique qui a écrit que Jésus était « un ouvrier de village, naïf et enthousiaste », dont « le rêve était fragile et étroit comme est notre science » (1).

L'Eglise, en condamnant solennellement les modernistes, défendait le Christ qui est au-dessus d'Aristote et de saint Thomas.

Ce qui n'empêche pas Briggs d'écrire encore, dans le même article (p. 207) : « Désormais il ne faudra plus dire : Je crois en l'Eglise une, sainte, catholique ; mais je crois en l'Eglise, une, romaine et scolastique. »



Avant de demander aux modernistes les raisons générales de leur antipathie, faisons-leur quelques concessions; admettons que le théologien scolastique, aussi bien que le moderniste, peut tomber dans quelques erreurs, qu'il n'est ni infaillible, ni impeccable.

Ecoutons les critiques du livre de l'*Imitation* qui intéressent d'ailleurs toutes les âmes : « Que vous sert de raisonner profondément sur la Trinité, si vous n'êtes pas humbles, et que par là vous déplaisiez à la Trinité...? Quand vous sauriez toute la Bible et toutes les sentences des philosophes, que vous servirait tout cela, sans la grâce et la charité...? A quoi servent ces disputes subtiles sur des choses cachées et obscures, qu'au jugement de Dieu on ne vous reprochera point d'avoir ignorées ? »

L'auteur de l'*Imitation* explique lui-même en quel sens il faut entendre ces critiques, lorsqu'il dit : « Ce n'est pas qu'il faille blâmer la science, ni la simple connaissance d'aucune chose : car elle est bonne en soi et dans l'ordre de Dieu ; seulement on doit préférer toujours une conscience pure et une vie sainte » (*Imit.*, I, c. I et III).

(1) Loisy, *Les Évang. synopt.*, p. 252.

Dans un ordre d'idées moins élevées, nous approuvons aussi le jugement de La Bruyère : « Un homme à la cour, et souvent à la ville, qui a un long manteau de soie ou de drap de Hollande, une ceinture large et placée haut sur l'estomac, le soulier de maroquin, la calotte de même, d'un beau grain, un collet bien fait et bien empesé, les cheveux arrangés et le teint vermeil, qui avec cela se souvient de quelques distinctions métaphysiques, explique ce que c'est que la lumière de gloire, et sait précisément comment l'on voit Dieu, cela s'appelle un Docteur. » Mais La Bruyère ajoute immédiatement cette phrase qui fait comprendre la portée de sa critique : « Une personne humble, qui est ensevelie dans le cabinet, qui a médité, cherché, consulté, confronté, lu ou écrit pendant toute sa vie, est un homme docte ». Il opposait avec raison le vrai savoir à la vanité prétentieuse, le théologien docte au théologien qui est seulement docteur ; qu'il s'agisse de scolastique ou de modernisme, autant l'un est estimable, autant l'autre est ridicule et même odieux.

Admettons enfin que les théologiens scolastiques d'une époque de décadence se sont quelquefois perdus dans des subtilités que Léon XIII et Pie X n'ont certainement pas voulu imposer à l'admiration de notre temps. Nous le concédons d'autant plus volontiers que les Souverains Pontifes nous ont eux-mêmes engagés à faire un choix dans les théories et les hypothèses que nous ont laissées les anciens scolastiques ; d'autant plus aussi que les scolastiques les plus fidèles à la tradition des maîtres condamnaient toutes ces recherches excessives et stériles. C'est ainsi qu'un excellent commentateur de saint Thomas, Bartholomé de Médina, O. P. (1527-1581), à l'époque où les Humanistes et les protestants raillaient si fortement la théologie, écrivait : « *Exsibilandus est Theologiæ Magister, qui rigidas et valde implexas quæstiones agitat...* » (Introd. ad III *partem* S. Th., q. 1) : « Il faut siffler ce Maître en Théologie qui agite sans cesse des questions dures et compliquées, cherchant à montrer ses progrès dans l'art de parler, et négligeant comme trop évident ce qui pourrait porter à la charité et à la piété. Si on lui demande l'explication d'un texte de S. Paul ou en général de la Sainte Ecriture, il semble tom-

ber des nues. Si, au contraire, vous voulez des théories sur la notion de temps et sur les Heccéités, il vous en donnera plus que n'en pourraient porter trois vaisseaux marchands. L'apôtre saint Paul parlait de ces théologiens, lorsqu'il disait : « Ils se traînent autour des questions et dans des combats de mots ils sont de vains discoureurs. »

En lisant certains écrits des modernistes, et en constatant la subtilité trompeuse et l'imprécision de leurs pensées, on serait tenté de croire que, malgré leurs railleries, ils sont devenus eux-mêmes des scolastiques de la décadence. Ne se hâtent-ils pas de dire qu'on ne les comprend pas, aussitôt que l'on veut exposer clairement leurs doctrines? Et ce qui les irrite le plus contre nous, c'est la netteté de nos affirmations. C'est ce qu'ils appellent notre *rationalisme*. Nous donnons trop à l'intelligence, à la représentation intellectuelle du dogme. Ils aiment mieux les obscurités de la vision prophétique. Et l'on vous a déjà dit, dans les conférences précédentes, quelles déformations les modernistes faisaient ainsi subir aux notions les plus élémentaires de la théologie catholique.

Oui, si l'on appelle rationalistes les hommes qui utilisent leur raison et le raisonnement, parce qu'ils ont le droit d'utiliser toutes les ressources qui sont en eux, nous sommes des rationalistes ! Nous ne pensons pas que l'expérience individuelle nous soit une garantie assez sûre de la vérité dont nous devons vivre. Nous ne pensons pas que cette vérité divine se fasse en nous et par nous. Mais, pour la reconnaître, nous raisonnons, nous critiquons les textes, nous discutons en quelque sorte les droits de Dieu sur nous. Et lorsque nous tenons des motifs de croire et que, la grâce agissant, notre volonté s'incline et se rend librement, l'adhésion totale de notre âme est l'acte, non pas d'un humilié et d'un vaincu par des désirs aveugles, par des « remous de l'inconscient », mais l'acte d'un être raisonnable et libre, qui a confiance en sa raison, et s'en sert pour trouver Dieu et accueillir sa parole mystérieuse, la vérité et la vie. En ce sens nous sommes des rationalistes et des croyants !

Nous prétendons aussi qu'au point de vue qui préoccuppe le prêtre désireux d'apostolat, le raisonnement est une arme dont il faut se servir aussi bien que des textes. Il arrive même

qu'une preuve d'analogie, qui en réalité ne prouvera rien, semblera beaucoup plus importante qu'un texte pour certains esprits jaloux de ne rien admettre qui puisse paraître absurde.

Le P. Coconnier écrivait en 1903 dans la *Revue Thomiste* (janvier-février) : « Mon titre de professeur de philosophie m'avait valu d'être mis en relation avec un homme éloigné de nos croyances et de nos pratiques religieuses, et dont la famille très chrétienne désirait vivement la conversion qu'elle obtint du reste. Il était grand admirateur d'Auguste Comte et, pendant vingt années, à Paris, il s'était fait l'apôtre du Positivisme dans les milieux intellectuels qu'il fréquentait — d'ailleurs esprit loyal et sincère autant que cultivé. Après quelques entretiens, nous nous étions rapprochés notablement en philosophie et plusieurs fois déjà, la question religieuse avait été, comme par mégarde, touchée. Un jour, il me déclara net, que, dans la religion catholique, il trouvait des choses fort étranges, mais une surtout qui choquait par trop sa raison : le dogme de la Trinité. Et il me fit l'objection qui se présente d'elle-même et que tout le monde sait. Sans répondre directement à sa difficulté, je lui demandai d'exposer sur ce redoutable sujet la théorie de nos théologiens et, résumant de mon mieux ce que j'avais lu là-dessus dans saint Augustin, saint Thomas et Bossuet, je m'efforçai de lui exposer clairement la raison théologique du mystère. Cette raison l'émerveilla : il me félicita chaleureusement d'avoir trouvé une si belle preuve, me dit qu'il fallait absolument la faire imprimer; qu'il avait plusieurs amis qui, bien sûr, en seraient comme lui charmés et convaincus, car, à son avis, c'était rigoureusement démonstratif. Le succès, comme on le voit, dépassait les bornes, à tel point qu'après m'être évertué à faire valoir ma preuve, je me trouvai dans la singulière situation d'être obligé de faire effort pour convaincre notre homme, d'abord que je n'en étais point l'inventeur, ensuite que, si plausible qu'elle fût, elle ne nous donnait rien de plus qu'une probabilité. »

Il suffit d'avoir quelque expérience de l'apostolat religieux scientifique pour pouvoir attester que l'aventure racontée ici par le P. Coconnier se reproduit très souvent, et que la grande préoccupation des esprits les ramène à l'étude des rapports

du dogme avec la raison, rapports que la théologie spéculative ou scolastique a pour mission d'approfondir et de mettre en pleine lumière. En ce sens encore l'on dira que nous sommes des rationalistes, comme le furent tous les apôtres et tous les grands théologiens qui s'adressèrent à la raison humaine pour la soumettre à Dieu.

Mais précisément les modernistes interprètent ce désir, de manière à rendre l'Eglise ridicule et odieuse. Voici comment leur Programme (p. 103 et suiv.) expose les origines de la théologie scolastique :

« Au moyen âge, dans une société qu'elle modèle de ses propres mains et pénètre de son esprit, l'œuvre urgente pour l'Eglise est de créer ou d'adopter une philosophie qui, ne répugnant pas au dogme, puisse servir de préparation à celui-ci et d'instrument de discipline pour les intelligences et par suite pour les consciences dans toutes les manifestations de la vie. Voilà pourquoi, dès le début des disputes philosophiques du moyen âge, l'Eglise tourne sa sympathie vers la logique réaliste. » Et le programme montre l'Eglise demandant, quêtant une philosophie satisfaisante, une philosophie qui, sans doute, pût servir de base à l'exposition du dogme, mais qui, en même temps (et remarquez bien la perfidie de ce trait), dût être un excellent « instrument de domination morale » (p. 105).

Ces paroles appellent deux observations : l'Eglise après les controverses trinitaires et christologiques, l'Eglise du haut moyen âge n'était pas en quête d'une philosophie, elle vivait bien et fortement sans avoir besoin de faire la synthèse qui fut réalisée surtout par saint Thomas d'Aquin. L'Eglise se contentait de la philosophie du sens commun, qui est au fond la philosophie scolastique, évidemment sans les additions nécessaires qui devaient être les fruits d'études plus parfaites. Car, nous l'avons déjà rappelé, le théologien scolastique ne prétend pas que tout a été dit dès le premier jour, il admet la loi du progrès, il en vit... Mais il prétend qu'en philosophie, comme en théologie, comme en toute science, il faut tenir au passé pour préparer un avenir certain. Et l'Eglise du moyen âge ne faisait pas autre chose, elle cherchait une philosophie, comme lle la cherche maintenant, sans en avoir besoin, et en

se contentant de ce qui est acquis pour l'exposé de ses dogmes.

L'Eglise veut vivre en contact avec tout ce qui est vrai et ce qui est beau dans le monde. Si elle a eu recours à la philosophie scolastique, c'est que cette philosophie lui a semblé plus utile, mieux adaptée, plus vraie, et sans vouloir la canoniser, comme le prétendent les auteurs du Programme (p. 106), elle l'a utilisée, elle s'en est servie comme elle se sert de tout ce qui peut contribuer à assurer l'accomplissement de sa mission à travers le monde.

Une seconde observation s'impose au sujet du texte du Programme que je viens de citer. Il est faux que la scolastique ait eu « la mission de resserrer les âmes dans les liens d'une métaphysique qui était, en réalité, le meilleur instrument de domination morale que le Moyen Age d'Innocent III pût désirer » (p. 105). C'est donner à l'œuvre des grands scolastiques une portée bien mesquine que d'en faire surtout des artisans de la « Théocratie papale ». Il est possible que certaines de leurs propositions aient été acceptées avec plaisir, aient été même provoquées par ceux qui avaient intérêt à trouver partout des raisons d'avoir raison. Mais, je vous le demande, que prouve dans saint Thomas le Traité de Dieu ou le Traité des Anges en faveur de la Théocratie papale? Est-ce donc pour aboutir à paralyser toute tentative de révolte dans le monde que S. Thomas a écrit sur le Verbe Incarné?

D'ailleurs, en recommandant la théologie scolastique, l'Eglise ne parle pas pour le XIIIe siècle. Ce n'est pas non plus aux écoles carlovingiennes que Léon XIII et Pie X conseillent de s'en tenir aux saines conclusions de la philosophie scolastique, en évitant avec soin les spéculations trop subtiles et tout ce qui paraîtrait dépourvu de base solide. Et comme il est injuste ce reproche fait à l'Eglise sous le prétexte d'expliquer les encouragements donnés par elle à la philosophie scolastique ! « L'Eglise, dit le Programme (p. 106), a senti instinctivement dans la scolastique l'apologétique la plus active, quoique mieux déguisée, de cette période de temps durant laquelle elle a resplendi dans la plénitude de son autorité, irrémédiablement perdue depuis. » Que les modernistes n'aient aucune

crainte ! Si l'Eglise encourage la philosophie scolastique, ce n'est pas dans l'espérance de resserrer les âmes dans les liens d'une métaphysique, instrument de domination morale. L'Eglise se préoccupe uniquement de prêcher et de défendre le dogme qui lui a été confié. Et il faut laisser aux orateurs anticléricaux des arguments qui ne devraient jamais se trouver sous la plume d'écrivains qui se disent uniquement préoccupés de science et de vérité.

Et cependant ces dénonciations du modernisme contre la théologie font impression sur les esprits des laïques instruits qui se préoccupent des rapports de la foi et de la raison. Avec la meilleure volonté du monde ils se laissent aller à des réflexions injustes à l'égard des théologiens et leur font doucement entendre qu'ils sont trop exigeants. Ecoutez, par exemple, ce que dit M. Léon Chaîne, dans ses *Menus propos d'un catholique libéral* : « S. Thomas passe pour le prince des théologiens ; on veut même de nos jours, faire de son époque et de celle des grands Docteurs du même temps, le point culminant ou, si l'on aime mieux, l'âge d'or du catholicisme. Une telle exagération paraît être en contradiction avec le respect dans lequel nous devons tenir l'enseignement apostolique et celui des premiers Pères de l'Eglise ; elle pourrait aussi constituer une injustice à l'égard des penseurs religieux dont le génie a brillé depuis le XIIIe siècle dans le ciel de l'Eglise, comme à l'égard de ceux que nous réserve encore un long avenir, car tout le catholicisme ne peut rester prisonnier de la scolastique du moyen âge » (p. 54).

Si M. Léon Chaîne avait cherché à savoir ce que c'est que la Théologie et quelles sont au juste les prétentions de la théologie scolastique, il n'aurait pas manqué de rectifier ses positions sur la question ; car l'on a beau être libéral, il ne faut pas donner à la scolastique plus qu'elle ne désire, pour avoir ensuite le malin plaisir de la rappeler à la modestie et au respect qui est dû à l'enseignement apostolique et à l'enseignement des premiers Pères de l'Eglise. Non, la théologie scolastique ne prétend pas supplanter l'enseignement apostolique et faire oublier les leçons des premiers Pères de l'Eglise. Elle s'est, au

contraire, constamment inspirée de la Tradition. Elle a été un puissant essai de synthèse. Mais on ne synthétise que ce qui existe déjà. La Théologie scolastique n'a pas créé de toutes pièces les éléments de la doctrine. Elle les a trouvés dans les Ecrits apostoliques et dans les leçons des premiers Pères, elle a recueilli tout ce qu'elle a rencontré, sinon de définitif, du moins de solide, d'harmonieux, elle a légué tout cela aux siècles qui ont suivi, au XIVe comme au XXe siècle, sans prétentions, sans orgueil, avec le seul désir que ces conclusions soient vérifiées et fortifiées par les penseurs religieux. Mais, franchement, où voyez-vous en ceci un obstacle aux progrès de la science chrétienne? Il arrivera que les penseurs modernes penseront un peu différemment sur des questions secondaires, exprimeront la vérité d'une manière plus nette, en formules plus vivantes, mieux adaptées à la mentalité des contemporains ; croyez-vous que le théologien scolastique sera jaloux de ces trouvailles? Non, pourvu qu'on lui donne la vérité, il est satisfait, car il se préoccupe avant tout de servir Jésus-Christ et l'Eglise et nullement de défendre des opinions surannées et des erreurs.

Mais, où vous lui laisserez bien le droit de se plaindre, c'est lorsqu'on lui soumet des propositions qui lui semblent le contraire de la vérité. La vérité est une, et si les modernistes la possèdent, qu'ils la donnent ! Et si les scolastiques prouvent que les modernistes se sont trompés, qu'importe la question de méthode? — L'essentiel est d'avoir raison.

C'est donc que les procès de tendances ne prouvent rien. Quand les modernistes nous produiront une philosophie bien organisée, une philosophie qui tiendra debout, au lieu de chanceler à la moindre attaque, une philosophie qui sera autre chose que l'ivresse du divin ou les théories poétiques de M. Bergson, nous expliquerons peut-être le dogme au moyen des formules de la philosophie nouvelle ; la scolastique se sera agrandie, assouplie, mais elle n'en sera pas moins la scolastique, telle que l'entendent ceux qui cherchent avant tout la vérité, et non pas le triomphe d'une école.

Mais, nous dit-on, le théologien est un arriéré, un homme

qui, d'après Loisy (1), « n'a pas la première idée de la critique ». Le Programme des Modernistes tient le même langage. « Les scolastiques de notre temps sont habitués à ne pas respecter du tout la signification propre des textes de l'Ecriture, afin d'en tirer des arguments en faveur de leurs thèses métaphysiques (2). »

Qu'il y ait eu parfois des imprudences, trop de précipitation, une recherche excessive de fondements scripturaires pour une thèse qu'il fallait établir seulement par des arguments traditionnels ; que les scolastiques aient parfois été peu soucieux d'apprendre les langues orientales, pour répondre solidement à leurs adversaires, ce sont là des faiblesses très humaines, mais beaucoup moins dangereuses que les défaillances des modernistes au sujet des principes essentiels de la philosophie chrétienne et de la théologie. D'ailleurs les conseils de Léon XIII et de Pie X sur l'étude de l'histoire, des langues orientales, et sur la critique biblique ont porté des fruits ; et les modernistes ont trouvé devant eux des scolastiques qui n'étaient pas des « arriérés ».

A vrai dire, si les modernistes prétendent ne faire que de la critique, si d'autre part les scolastiques prétendent s'occuper de théologie spéculative, nous devons conclure que les adversaires ne sont pas sur le même terrain. L'un est sous terre, fait un travail de mineur, extrait des matériaux, dégage un texte, une inscription, une date. L'autre, le théologien scolastique, saisit, au grand jour, le dogme révélé, tel que la théologie positive, c'est-à-dire critique, le lui présente. Il s'en empare, il vit avec ce dogme sur les sommets. C'est pour lui un bien acquis, indiscutable. Pourquoi donc les modernistes cherchent-ils querelle aux scolastiques? S'ils s'en prenaient aux critiques catholiques dont les conclusions ne sont pas destructives, nous comprendrions leur attitude. S'ils leur reprochaient d'avoir mal lu un texte, d'avoir mal déchiffré une variante, et s'ils se battaient ensemble, nous ne disons pas que la question nous serait indifférente, du moins nous attendrions avec confiance

(1) *Qq. Lettres*, p. 22.
(2) *Programme des Modernistes*, p. 145, note.

la fin de cette lutte engagée entre adversaires placés sur le même terrain et munis des mêmes armes. Mais quand les modernistes s'en prennent aux scolastiques de tous leurs malheurs, qu'ils les accusent d'être des ignorants en critique et de gêner les recherches des exégètes, ils nous font croire qu'ils ne sont jamais entrés dans l'une de nos Facultés françaises de théologie, et qu'ils en sont encore au *Tartaret* qui servait de cible aux humanistes.

Il y a certainement parmi les théologiens modernes des hommes qui ont reçu une éducation critique très complète, des érudits ou du moins des esprits très exigeants, aussi exigeants que M. Loisy, par rapport à la valeur d'un texte et par rapport à son authenticité. Et puisque la théologie scolastique ne se livre à ses spéculations de l'ordre métaphysique qu'après avoir reçu de l'Eglise le dogme formulé en langage clair et simple, que, d'autre part, le dogme n'est pas du tout discuté par le scolastique, qui s'occupe non pas de prouver l'existence du dogme, mais d'en faire valoir les richesses et d'en dégager quelques conclusions, comment se fait-il que Loisy écrive à propos du Décret du Saint-Office et de l'Encyclique : « Les rédacteurs pontificaux ont interprété fort peu exactement les écrits dont ils ont voulu résumer l'enseignement. Certaines libertés sont tout à fait inconscientes, et résultent des transformations, parfois singulières, que subissent ces conclusions, fondées sur l'expérience psychologique ou historique, *en passant dans le cerveau de théologiens scolastiques*, peu préparés à entendre ce qui n'est pas notion abstraite et argumentation purement logique » (1)?

Que dirait M. Loisy, si nous permettions un raisonnement semblable au sien : « Vous, critiques, vous avez un cerveau fait de telle sorte que vous êtes incapables de comprendre la moindre vérité de l'ordre métaphysique ! Vous êtes tellement préoccupés de textes que vous ne pourriez pas suivre le moindre argument un peu abstrait. Et sous l'influence malsaine de vos études tout se pervertit, vous n'avez plus même la notion de la vérité ! »

(1) *Simples réflexions*, p. 18-19.

Assurément le reproche serait injuste, et je me garderais bien de le faire à qui que ce soit. Mais il m'est bien permis aussi de dire que le théologien scolastique ne mérite pas davantage qu'on l'accuse d'être incapable de suivre une demonstration scientifique, et de reconnaître, d'après les lois de la critique, qu'un texte est authentique ou n'est pas authentique.

Enfin, Tyrrell va jusqu'à adresser aux théologiens le reproche d'égoïsme, de préoccupations excessives sur la marche de leurs affaires. C'est lui qui parle : « Nous n'achetons pas le thé de notre épicier parce que celui-ci nous dit que ce thé est le moins cher et le meilleur, mais bien parce que nous en avons goûté et trouvé qu'il satisfait nos exigences les plus modérées. Débarrassons alors notre esprit de l'illusion et reconnaissons, en dépit de ses annonces bruyantes, que ce catholicisme à règles spéciales et personnelles de la minorité pensante, prédicante et gouvernante, n'est pas l'Eglise entière, mais seulement un élément important, il est vrai, de sa constitution (1). »

La théologie officielle, pour ce moderniste mécontent, c'est une sorte de magasin, disons le mot, puisqu'il y tient, une sorte d'épicerie, qui fait beaucoup de réclame, qui vous invite à prendre son thé parce qu'il est le meilleur. Mais gardez-vous bien de vous laisser éblouir. La minorité pensante, prédicante et gouvernante de l'Eglise n'est qu'une minorité, n'ayez pas confiance en elle ! Si son thé ne vous convient pas, allez en demander ailleurs.

Laissons de côté, si vous le voulez, les titres surnaturels de l'Eglise enseignante. Considérons les théologiens, comme des hommes d'étude, des chercheurs quelconques, des chrétiens animés du désir de servir Dieu et l'Eglise catholique. C'est une minorité, soit ! Dans l'Eglise il ne peut pas y avoir une majorité de savants, pas plus que dans le camp moderniste. Mais c'est une minorité pensante, comme Tyrrell veut bien d'ailleurs le reconnaître. Et si c'est une minorité pensante, et si cette minorité exprime ses pensées et les communique à ceux qui n'ont pas le temps ou le courage d'étudier ces re-

(1) *Lettre à un Professeur d'Anthropologie*, p. 62-63.

doutables mystères devant lesquels s'épuisera la raison des modernistes aussi bien que la raison des scolastiques, si cette minorité apporte quelques conclusions qui lui semblent légitimes, il paraît bien qu'elle doit avoir le droit de se faire entendre. Elle n'a pas la prétention de nous imposer des dogmes. Mais elle commande notre respect, comme toute assemblée d'hommes éminents et sincèrement attachés à la vérité. La minorité ici se compose de spécialistes, de savants. Elle a toute l'autorité que donnent le travail et la probité intellectuelle de ses membres. Les comparer à des marchands qui pensent avant tout à écouler leurs marchandises, c'est encore faire usage d'un argument anticlérical, que l'on est étonné de trouver sous la plume, autrefois plus délicate, de l'auteur de *Nova et Vetera* et de *Dures Paroles*. Mais, hélas, les modernistes, dans leur désir d'avoir raison, même contre le bon sens, la philosophie et la théologie, dépassent souvent la mesure, et leurs injustices et leurs exagérations, à elles seules, suffiraient à inspirer de la défiance, si nous n'avions pas, pour nous guider, les condamnations formelles de l'Eglise.

En résumé, les modernistes ont cherché par tous les moyens à discréditer la théologie scolastique. Beaucoup ont raillé ce qu'ils ne connaissaient pas. Ils restaient hypnotisés devant certains mots qui leur semblaient barbares. D'autres, faisant appel à des procédés qu'ils disaient scientifiques, nous ont présenté une théologie toute nouvelle, une application aux dogmes de la philosophie du devenir. Et pour détourner l'attention de l'autorité ecclésiastique, ils soutenaient qu'ils n'attaquaient pas le dogme, mais seulement son interprétation scolastique.

Le Souverain Pontife a répondu en affirmant que l'interprétation dite scolastique est tout simplement, dans ses lignes générales, et abstraction faite des systèmes, l'interprétation du bon sens, la seule interprétation rationnelle, celle qui nous donne la lumière dont nous avons besoin pour utiliser l'enseignement du Christ et des Apôtres.

Et en cela, le Souverain Pontife a défendu les droits de la raison. A ceux qui prétendaient aller à Dieu avec leur âme tout entière, il a montré qu'ils allaient à Dieu avec une âme

mutilée et boiteuse, que les tendances mystiques, les élans du cœur vers le divin, les attitudes morales ne suffisent pas pour caractériser les disciples de Celui qui a dit : « Je suis la Vérité ! » Au contraire, le théologien scolastique utilise à la fois sa raison et son cœur, car aussi bien que les modernistes il est sensible aux bruits du divin, à ces influences que l'Auteur de l'*Imitation* appelait *venas divini susurri ;* aussi bien que les modernistes, il sait qu'on ne peut vivre dans la lumière qu'en la voulant, qu'en la désirant, qu'en la cherchant. Il n'abdique aucune de ses puissances, il ne les désunit pas, mais il leur donne à chacune son rôle; et, tout étant bien organisé, il peut aller à Dieu avec son âme tout entière, forte du passé et confiante en l'avenir.

Voilà pourquoi, tout récemment, Mgr Dadolle, parlant aux élèves de son grand Séminaire (1), leur disait : « Hélas ! il est trop certain que le goût de la théologie proprement dite ou philosophique s'est altéré... Peut-être avait-on, quelque temps, trop négligé l'étude critique et scientifique du fait; peut-être la tradition de la théologie positive, si magnifiquement représentée dans notre grande Ecole française du XVII[e] siècle, avait-elle besoin d'être restaurée... Soit..! Mais restauration de ceci serait-il incompatible avec conservation de cela?... La théologie positive se désintéresse notamment de ce que j'appellerai l'esthétique de la vérité sacrée ; car il y a une esthétique de la vérité sacrée. Cette incomparable synthèse, ces deux grands compartiments qui la constituent : dogme et morale... Et si la théologie positive est indifférente à cette synthèse et à sa beauté, c'est qu'elle se comporte en atrophiée, fût-elle d'ailleurs hypertrophiée de critique. »

On ne saurait faire un plus bel éloge de la théologie proprement dite, de la théologie philosophique, c'est-à-dire scolastique, car il n'y en a pas d'autre ; et on ne saurait mieux la venger des injustes critiques des modernistes. C'est une science de beauté, c'est l'esthétique de la vérité sacrée. Elle fait pénétrer plus avant dans le royaume du mystère ; et, bien que l'homme doive reconnaître son impuissance à com-

(1) Cf. *Semaine religieuse de Lyon*, 22 janvier 1909.

prendre la pensée de Dieu, comme le grand artiste qui reste affamé devant l'idéal entrevu, les grands théologiens, les véritables Maîtres, à la suite de saint Thomas d'Aquin, vont ardemment à la découverte dans l'infini ; mais ils n'errent pas à l'aventure, ils regardent la lumière qui est venue d'en haut, et non pas la flamme qui vacille dans leur propre cœur ; il écoutent la voix du Magistère vivant, et ils restent toujours les bons serviteurs du Christ et de l'Eglise.

L. PÉRIER.

Fille de l'Eglise, va !

Messeigneurs (1),
Mes Frères,

Qui voudrait réduire aux proportions d'une simple cérémonie, ou même d'un ensemble de cérémonies — fussent-elles religieuses et patriotiques — les admirables manifestations qui se produisent dans toute la France, en l'honneur de Jeanne d'Arc, vous infligerait une humiliante et cuisante douleur. Ces manifestations, elles sont un acte, et plus qu'un acte, elles sont une bataille. Aujourd'hui, comme en 1429, au-dessus d'un d'une mêlée tragique, on voit flotter à côté de notre cher drapeau national, l'oriflamme blanche brodée de soie au champ semé de fleurs de lis qui représente Notre-Seigneur sur le globe du monde, ayant à sa droite et à sa gauche deux anges en adoration ; sur les côtés, on lit les noms de Jésus et de Marie. Une fois de plus, l'étendard de Jeanne d'Arc est à la peine, livrant ses plis à tous les souffles de la tempête, sans qu'on puisse prévoir le jour prochain ou lointain où il sera à l'honneur. De même donc que la Pucelle s'en allait reconnaître sous les flèches de l'ennemi, les fortes bastilles des Augustins et des Tournelles, ainsi, puisque nous sommes jetés dans une guerre sans merci, hâtons-nous de nous donner à nous-mêmes, une exacte représentation du champ de bataille.

(1) Mgr Béguinot, évêque de Nîmes ; Mgr du Curel, évêque de Monaco.

Nouel ! Nouel ! c'est-à-dire, joie et espérance ! Les hommes qui se flattent d'avoir détruit, en 1909, les dernières citadelles de nos libertés religieuses, portent les mêmes noms que les ennemis de Jeanne d'Arc. Voici des intellectuels qui couvrent leurs trahisons du nom respecté de l'Université de Paris. Leurs factums pseudo-historiques remplacent très convenablement les consultations infâmes que rédigeaient les docteurs en droit canon du XV[e] siècle. Nous avons, hélas ! depuis vingt-cinq ans environ, des Armagnacs et des Bourguignons, et que de ruines les méchants Bourguignons n'ont-ils pas accumulées sur le sol de notre malheureux pays ! Cela s'appelle, dans la langue moderne, le chambardement. Il n'est pas jusqu'à la domination anglaise qui ne s'affirme au XX[e] siècle, aussi impérieusement qu'au XV[e]. Les hommes réfléchis de notre temps sont tentés de s'approprier parfois les mélancoliques paroles de Jean de Novelompont, appelé aussi Jean de Metz, l'ami de Jeanne d'Arc. « Hé ! ma chère enfant, ne faut-il pas que le Dauphin soit chassé du royaume et que nous devenions tous Anglais? » Telle est la tyrannie des modes anglaises en 1909, que les bons Français ont besoin pour comprendre leurs journaux de faire appel aux bons offices des traducteurs. Ces jours-ci, nous eûmes une grève des lads. Les lads sont des palefreniers, mais pour obéir à la mode, on les appelle des apprentis jockeys, futurs vainqueurs du grand steeple. Bien entendu, les modes sociales ou mondaines d'Angleterre ne portent aucun préjudice aux modes intellectuelles ou autres qui nous viennent d'Allemagne. Empêcher à tout prix le sacre de Charles VII était, au XV[e] siècle, le grand objectif de la politique anglaise. De nos jours, on voit des étrangers venus d'Angleterre, d'Allemagne et d'Italie s'opposer victorieusement à la pacification religieuse dans notre pays de France (1). Au centre de cette effroyable bataille on n'entend retentir que le nom de Jeanne d'Arc.

Quels nouveaux projets nourrissent-ils donc contre la vierge lorraine, nos ennemis du dehors et du dedans ?

(1) Des révélations qui échappèrent à M. Lavino, l'avant-dernier correspondant parisien du « Times » il résulte que l'Angleterre s'applique à maintenir ou même à aggraver nos dissensions religieuses.

Tout simplement, mes Frères, ils veulent arracher Jeanne d'Arc à l'Eglise, et de son nom béni se faire un cri de combat contre cette religion catholique, et cette patrie française pour lesquelles elle fut si heureuse de mourir. « Ne me plaignez point, c'est pour cela que je suis née. »

Emules des soudards anglais qui jetaient des injures obscènes au visage de la douce vierge, des hommes se trouvent, de nos jours, qui osent mettre en doute sa pureté. Laissons-les dans la boue qui est leur élément ; ne leur faisons pas l'honneur d'une réponse.

D'autres, plus perfides, se contentent d'inscrire sur un drapeau noir, en caractères rouges, comme à Rome, ou en lettres d'or sur le socle de la statue virginale, comme à Orléans : « Jeanne d'Arc fut une victime de l'Eglise. »

Ils disent encore : Jeanne eut une âme laïque, une âme déjà protestante et moderne, une âme d'inconsciente révoltée, qui annonce l'émancipation prochaine du nouveau genre humain. Tel historien de renom la proclame prêtresse des druides.

Nous allons répondre à ces ennemis, en osant nous inspirer, oui, de la méthode de Jeanne d'Arc. Elle prenait toujours le chemin le plus court et le plus droit. Appliquant son étendard aux remparts des Tournelles, elle s'écriait : « Dedans, enfants » ou bien encore : « Hommes d'armes, tirez en avant, sus, sus à l'ennemi. » Eh bien, mes Frères, nous allons dire ce soir : sus, sus aux calomnies que mettent en circulation les ennemis de l'Eglise et de la France. Entrons hardiment parmi eux.

Mais auparavant, me sera-t-il permis, Monseigneur, de vous soumettre une très brève remarque, devant cet immense auditoire émerveillé, cela est visible, émerveillé et ravi du prodigieux éblouissement qu'est devenu ce soir l'intérieur de votre cathédrale? Au moment précis où l'insuffisante médiocrité des fêtes laïques éclate cruellement à tous les yeux, constatons, Messieurs, que seule, l'Eglise demeure génératrice de beauté. Il n'y a qu'un évêque même dépouillé de ses biens, même chassé de son palais épiscopal dans des circonstances qu'on rappelait hier, avec autant d'éloquence que de tendresse filiale, il n'y a qu'un évêque pour donner encore au peuple, un peu de joie saine et de patriotique fierté.

I. Jeanne d'Arc fut condamnée par un évêque, personne ne songe à le nier. Mais il nous suffirait de répondre que la trahison de Judas Iscariote n'ayant en aucune façon, déshonoré le collège apostolique, on ne voit pas pourquoi le crime de l'évêque de Beauvais déshonorerait l'épiscopat et l'Eglise. Mais peut-être, avons-nous le droit de ne pas nous en tenir à cette sommaire défense.

Tout d'abord une observation s'impose qui ne tend nullement à justifier le mauvais juge, oh ! non, mais qui a toutefois, sa valeur. L'odieux personnage que nous ne voulons pas nommer, eut constamment la main forcée par les Anglais. Lorsque, dans un premier jugement, il condamna Jeanne à la prison perpétuelle, il provoqua de violentes colères. Le secrétaire particulier de Winchester alla jusqu'à lui dire : « Vous êtes trop favorable à cette femme. » Des soldats anglais exaspérés, menacèrent de leurs épées les juges et les assesseurs ; des pierres furent lancées contre le tribunal. C'était exactement le contraire qui s'était passé dans le procès de Notre-Seigneur Jésus-Christ, puisque aussi bien c'est l'insigne honneur de Jeanne d'Arc que sa passion rappelle toujours celle de son Maître bien-aimé. Le pouvoir religieux représenté par Anne et Caïphe, préparait, réclamait, exigeait la mort du Juste que voulut empêcher le pouvoir civil représenté par Pilate. Dès les premiers jours du siège d'Orléans, Talbot, le généralissime, notifiait solennellement à Jeanne d'Arc « que les chefs de l'ost d'Angleterre la prendraient et qu'ils la brûleraient et feraient ardoir ». Les hommes d'Etat anglais ne surent que trop bien réaliser la menaçante prophétie de leurs généraux. Mais il est bien évident déjà, que le procès de Jeanne, du côté de ses auteurs tout au moins, est un procès d'Etat, une affaire politique et militaire, une vengeance anglaise.

Autre preuve. Malgré ses instances réitérées, Jeanne ne put jamais obtenir qu'on la transférât dans des prisons d'Eglise ; elle languit et souffrit jusqu'au dernier jour, dans les prisons d'Etat. La veille de sa mort, elle disait à ses juges : « Si vous, Messeigneurs de l'Eglise, m'eussiez menée et gardée en vos prisons, par advanture ne me fût-il pas ainsi ! »

Les adversaires de bonne foi nous répondront : « Soit, l'E-

glise n'a joué qu'un rôle secondaire dans le procès de Jeanne d'Arc, mais elle y figurait cependant en qualité de servante de l'Etat. L'évêque de Beauvais incarnait bien la hiérarchie catholique, comme Jeanne incarnait les populations pressurées ou persécutées par elle et qui allaient se révolter quelques années plus tard, à l'appel de Jean Calvin. »

Mes Frères, accordons sans hésitation, aux défenseurs de cette thèse, que sous des formes diverses le protestantisme existait déjà puissant, au XV[e] siècle. Ses authentique précurseurs, les Hussites ne mettaient-ils pas à feu et à sang la Bohême et une partie de l'Allemagne? Je pense comme nos adversaires, que le protestantisme s'affirme et s'affirma très menaçant au procès de Jeanne d'Arc. La question est de savoir quel est celui des deux protagonistes du grand drame qui parlait en son nom.

Il n'est rien au monde de moins catholique qu'un évêque, fût-il primat ou cardinal, asservi déjà ou vendu au pouvoir civil, et s'apprêtant à passer avec armes et bagages dans le camp de l'hérésie. Cent ans après la condamnation de Jeanne d'Arc, on vit un archevêque, primat d'Angleterre, Cranmer, accabler de son autorité hiérarchique et même, ô ironie ! de son impeccable orthodoxie, un simple laïque, Thomas Morus et Fisher, l'évêque de Rochester, qui portèrent tous deux leur tête sur le billot. Or, aucun de vous n'ignore, mes Frères, que l'infâme archevêque Cranmer, était non seulement un protestant intégral, mais un des fondateurs du protestantisme. Ses deux victimes, au contraire, Thomas Morus et Fisher, sont considérés dans le monde entier, comme des martyrs de la foi catholique.

Quel homme de bonne foi craindrait-il de rattacher notre Jeanne d'Arc à Thomas Morus et à Fisher d'une part, et, d'autre part, l'évêque de Beauvais à Cranmer. Il importe peu en vérité que le bourreau de Jeanne ait été revêtu du caractère épiscopal ; il remplissait le rôle de dissolvant, dans l'Eglise, il préparait l'hérésie et le schisme ! Supposons, un instant que, dans le grand duel du XV[e] siècle, la France eût été vaincue par l'Angleterre, Le clergé plus que gallican et anglican dont l'évêque de Beauvais était le parangon, se rangeait à côté des

prédécesseurs de Cranmer ou de Cranmer lui-même, du côté des rois d'Angleterre contre la Papauté.

Cet oracle est plus sûr que celui de Calchas.

Du reste, il suffit de bien écouter les dialogues qui furent échangés entre Jeanne d'Arc et son juge, pour voir de quel côté est le catholicisme et de quel côté le protestantisme. Dès le premier jour de l'instruction, la douce vierge demanda à l'évêque de vouloir bien l'entendre en confession. Celui-ci, surpris et troublé de cette demande inattendue, se contenta de lever la séance. Ne croyait-il que faiblement à l'efficacité du sacrement de Pénitence, ou se reconnaissait-il indigne de l'administrer? Car, avec un tel homme, il ne saurait être question, je pense, de scrupules juridiques.

On demande un jour à Jeanne d'Arc: « Voulez-vous vous soumettre à Notre Sainct Père le Pape? — Menez-m'y, dit-elle, et je lui répondrai. » Elle en appelle au Pape : « Taisez-vous, de par le diable, s'écrie le juge-bourreau. » Et l'on ose, ranger parmi les catholiques, l'homme qui entendant parler d'appel au Pape s'écrie : « Taisez-vous de par le diable. » Les affirmations de Jeanne, au contraire, rendent toujours le son le plus catholique : « Que toutes les œuvres que j'ai faites et les dis soient envoyés à Rome, devers notre Sainct Père le Pape, auquel à Dieu premier, je m'en rapporte... Je crois donc que je suis subjecte à l'Eglise qui est en terre, c'est à savoir notre Sainct Père le Pape, cardinaulx, arcevesques et évêques et autres prélats d'Eglise... Notre Sire premier servi... Je vouldroye aidier et soustenir Saincte Eglise de tout mon pouvoir. »

Catholiques Français de 1909, nous vivons des heures d'histoire telles qu'il nous est bien permis, en vérité, de juger ces délicates transitions entre le catholicime et l'apostasie, non seulement avec une entière liberté d'esprit, mais encore avec cette sécurité et cette autorité particulière que donne la conscience que nous avons d'être des témoins. Il y a quatre ans, environ, les ennemis de l'Eglise qui avaient tout prévu, tout, excepté ce qui est arrivé, les ennemis de l'Eglise, dis-je, s'étaient flattés de provoquer parmi nous un schisme. Grâce à Dieu et à notre grand Pape, Pie X, personne n'a failli, non,

personne. La franc-maçonnerie dut tirer de je ne sais quels bas-fonds une petite équipe de révoltés qui avaient reçu la marque indélébile du sacerdoce. Ils étaient prêtres, c'est vrai, et pour l'éternité. Mais qui donc, même parmi les sinistres plaisantins qui payaient et exhibaient ces malheureux, qui donc prenait au sérieux leurs titres de représentants de l'Eglise ?

Quand on y regarde d'un peu près, il n'en va pas autrement, dans l'infâme comédie judiciaire qui fut jouée à Rouen, en 1431. Des journalistes, des politiciens, d'onctueux conférenciers, viennent nous dire : L'Eglise a condamné Jeanne d'Arc. Ce n'est pas vrai. La responsabilité de cette condamnation fut assumée par les seuls Anglais. « Je sais bien, avait dit Jeanne, que ces Anglais me feront mourir croyant que, après ma mort, ils gagneront le royaulme de France. » Au nom du sentiment national français, maître François Villon traduisait la même pensée lorsqu'il disait dans sa délicieuse ballade sur les neiges d'antan :

Et Jeanne, la bonne Lorraine
Qu'Anglais bruslèrent à Rouen.

Enfin, les coupables eux-mêmes ne songèrent point tout d'abord à nier leur forfait. Un des principaux fonctionnaires anglais, Jean Tressart, secrétaire du roi, répétait hautement dans la ville cette parole qui est plus durable que le Mane Thécel Pharès : « Nous sommes tous perdus, car nous avons fait mourir une sainte. »

A qui ne veut point abuser des apparences officielles pour se tromper sur la réalité profonde, il n'est pas permis de dire sans autre explication que les Anglais eurent l'habileté de choisir comme instrument de leur vengeance, un homme d'Eglise. Le Président du tribunal de Rouen était d'Eglise dans la mesure où une branche morte fait partie d'un arbre plein de vigueur ; il était d'Eglise comme Luther était moine, comme Cranmer était archevêque, comme un officier félon appartient à l'armée qu'il vient de trahir. Le triste évêque de Beauvais préludait à la réforme d'Angleterre qui eût été *la* réforme de France sans les victoires de Jeanne d'Arc, il était un ennemi de l'Eglise. Non, non, il n'a rien de commun avec

notre très douce et très sainte et divine mère ; rendons-le à ceux dont il fut l'ancêtre spirituel et le précurseur.

Quant à sa victime, ai-je besoin de vous faire remarquer jusqu'à quel point elle fut catholique? Montalembert a dit de l'Eglise qu'elle est plus qu'une femme ; qu'elle est une mère. N'y aurait-il pas lieu de modifier un peu cette parole célèbre? L'Eglise est mieux qu'une femme, mieux qu'une mère, elle est une vierge, une vierge martyre. Jeanne d'Arc résume en elle toutes les formes de la vie catholique, elle est une des plus belles et des plus hautes personnifications de l'Eglise.

Il est, d'ailleurs, dans l'Ancien Testament une figure de femme, gracieuse entre toutes, dont l'étude nous aide à comprendre le martyre de Jeanne d'Arc. Quand la vierge, fille de Jephté le Galaadite se vit condamnée à mort par l'imprudence de son père, elle ne fit entendre aucun murmure. Mon père, dit-elle à Jephté, mon père, si tu as fait un vœu à l'Eternel, traite-moi selon ce qui est sorti de ta bouche, maintenant que l'Eternel t'a vengé de tes ennemis. Que ceci me soit accordé ; laisse-moi libre pendant deux mois. Je m'en irai dans les montagnes, je pleurerai ma virginité avec les jeunes vierges, mes amies. Elle s'en alla avec ses amies et elle pleura sa virginité sur les montagnes. Au bout de deux mois elle revint vers son père, et il accomplit sur elle le vœu qu'il avait fait (1).

Ainsi donc, la jeune vierge d'Israël n'eut devant les yeux en mourant, que le visage d'un père transformé en juge puis en bourreau.

Des prêtres et des théologiens voient dans le fait Jephté si mystérieux et si troublant, l'image de l'abandon de l'Eglise à la volonté divine, dans toutes les persécutions que le monde lui fait souffrir.

Observez, je vous prie, mes frères, que si Jeanne d'Arc subit un supplice plus atroce que la mort infligée à Seila, fille de Jephté, elle put, du moins, ne point confondre l'Eglise sa mère avec l'évêque de Beauvais. On entendait de longs sanglots dans la foule pendant le prononcé de son jugement. Massieu, qui la soutenait avec un respect attendri, s'attira la colère des

(1) Juges XII, 36-39.

Anglais : « Comment prêtre, lui dirent-ils, nous ferez-vous dîner ici? » Sur le chemin du supplice, le prêtre Nicolas Loiseleur, vint se jeter aux pieds de Jeanne pour lui demander pardon, au risque d'être massacré par les Anglais. Du haut de son échafaud, la vierge lorraine abaissait ses yeux sur le Christ de l'autel de Saint-Sauveur que Massieu, en grande hâte, était allé chercher. Elle se sentait entourée par trois prêtres, trois prêtres catholiques et français : Massieu, Isambard et Ladvenu. Il fallut que Jeanne suppliât Ladvenu de descendre et de la quitter s'il ne voulait pas devenir la proie des flammes qui déjà enveloppaient sa robe blanche de dominicain.

Massieu, Isambard, Ladvenu, prêtres catholiques, soyez bénis éternellement. Pendant que du cœur virginal de la martyre montaient des cris de douleur plus aigus que le crépitement de la flamme, et rythmant les immortelles invocations à Jésus et à Marie, votre couronne sacerdotale lui masqua l'œuvre du bourreau, soit en appliquant le crucifix sur ses lèvres, soit en prononçant des paroles qui ouvraient le ciel, vous fûtes, vous aussi, l'Eglise catholique.

II. Il n'est pas de plus beau titre parmi les hommes que celui de libérateur d'un peuple opprimé. Songez, par exemple, à O'Connel, à Sobieski, à Marie-Thérèse. Jeanne mérite cet honneur, éminemment, mais elle le partage avec d'autres héros ou héroïnes de qui chaque nation conserve un reconnaissant souvenir. Dira-t-on qu'elle se distingue de ses frères ou sœurs en héroïsme par la rapidité de ses victoires ou leur caractère surnaturel, par des qualités d'esprit et de cœur qui sont, en effet, extraordinaires? Peut-être. Mais, questions de personnalités historiques et hagiographiques mises à part, Jeanne fut quelque chose de plus et de mieux qu'une libératrice de peuple.

Pourquoi?

Pourquoi, mes frères? Parce que la France n'était pas un peuple, elle était le peuple chrétien par excellence, le peuple très chrétien, le peuple de Dieu, la fille aînée de l'Eglise, ce qui revient à dire, la plus pure image de sa mère très sainte qu'on ait encore vue. Ne craignons pas d'étendre aussi vigoureusement que possible une réalité historique qui scandalise le libéralisme ou plutôt l'inintelligence moderne. La France rem-

plissait dans le Nouveau Testament, la mission que Dieu avait réservée autrefois à Israël, elle était le peuple prêtre, le peuple des croisades, le peuple marial (*Regnum Mariæ*), on pourrait dire, je crois, le peuple virginal, en ce sens que, depuis sainte Geneviève jusqu'à Bernadette, il fut sans cesse dirigé, protégé ou sauvé par des vierges.

Les Anglais eux mêmes se rendaient compte de ce qu'il y avait d'extraordinaire, d'unique, de purement religieux et catholique dans la mission de notre France. Leur roi, Henri V, n'avait pu se défendre, en mourant, d'une inquiétude qui ressemblait à du remords. « Ma guerre de France, disait-il, en mourant, a été approuvée des saints prêtres et des prudhommes ; en la faisant, je n'ai point mis mon âme en péril. » Les juges, collaborateurs de l'évêque de Beauvais interrogeaient Jeanne d'Arc sur la nature de sa popularité : « Quelle était la pensée des gens qui vous baisaient les pieds, les mains et les vêtements? » Ils commettaient même l'imprudence de poser cette question brûlante : « Dieu hait-il les Anglais? » Jeanne ne répondit pas tout d'abord. « De l'amour ou haine que Dieu a aux Anglais, je ne sais rien, » déclare-t-elle, mais dès le lendemain, elle se montrait plus explicite. « Pourquoi, dit-elle, sainte Marguerite parlerait-elle anglais, puisqu'elle n'est pas du parti des Anglais ? » Ainsi, d'après Jeanne d'Arc, sainte Marguerite, et avec sainte Marguerite, sainte Catherine, saint Michel, les anges, Jésus et Marie étaient du parti des Français.

Il n'y a pas lieu de s'en étonner quand on connaît l'idée que se faisait Jeanne d'Arc du royaume de France : « Gentil dauphin, disait-elle à Charles VII, vous serez lieutenant du roi des cieux, qui est roi de France. » Ainsi donc, dans la pensée de Jeanne, ce qu'Israël était parmi les nations, ce que la tribu de Lévi et le groupe des prophètes étaient dans Israël, la France l'était dans la chrétienté, un peuple de choix, un peuple consacré, un peuple nazaréen. Racine exprimera un jour cette pensée dans sa langue divine :

> Mon père, mille fois m'a dit dans mon enfance
> Qu'avec nous tu juras une sainte alliance
> Quand pour te faire un peuple agréable à tes yeux
> Il plut à ton amour de choisir nos aïeux.

Quelqu'un de plus autorisé que Racine est venu confirmer les concepts théocratiques de Jeanne d'Arc. Je veux parler d'une autre vierge de France, d'une autre Bienheureuse, d'une autre envoyée du ciel, bien différente de Jeanne d'Arc, mais aussi grande, plus grande même, si l'on peut juger des humains et des saints par l'importance de leur mission. De même que dans l'histoire politique du monde entier, il n'y a rien, certainement d'aussi remarquable que l'épopée de Jeanne d'Arc, de même dans l'histoire religieuse du genre humain, il n'y a rien, les Evangiles mis à part, d'aussi nouveau, d'aussi gros de conséquences, que l'ensemble des révélations faites par le Sacré Cœur à la bienheureuse Marguerite-Marie, laquelle mourut brûlée des feux de l'amour divin, aussi sûrement que Jeanne d'Arc fut brûlée par les Anglais. Or, la bienheureuse Marguerite-Marie s'exprime comme la bienheureuse Jeanne d'Arc: « Fais savoir au fils aîné de mon Sacré Cœur — parlant de Louis XIV, que, comme sa naissance temporelle a été obtenue par la dévotion aux mérites de ma Sainte Enfance ! et de même, il obtiendra la naissance de grâce et de gloire éternelle par la consécration qu'il fera de lui-même à mon Cœur adorable qui veut triompher du sien, et par son entremise de celui des grands de la terre. Il veut régner dans son palais, être peint dans ses étendards et gravé dans ses armes pour les rendre victorieuses de ses ennemis, en abattant à ses pieds ces têtes orgueilleuses et superbes pour le rendre triomphant de tous les ennemis de la sainte Eglise. »

En citant ces prodigieuses déclarations de deux vierges, je n'oublie pas que nous vivons en un siècle où règnent l'anticléricalisme, le libéralisme, le modernisme et toutes les formes de laïcisme. Je pense que tous vous aurez le courage de dire, tous, mes Frères : Tant pis pour le siècle. Si quelqu'un au monde a le droit d'imposer à d'autres son concept de la patrie française, c'est Jeanne d'Arc. Si quelqu'un a le droit de parler des desseins du Sacré Cœur sur la France, c'est Marguerite-Marie. Or, n'en déplaise aux admirateurs de nos temps laïques, Jeanne d'Arc et Marguerite-Marie voient dans la France uniquement le soldat de Dieu, le peuple apôtre qui a pour roi, messire, c'est-à-dire, Jésus-Christ.

Avec plus d'éloquence que ses admirables paroles, les actes

de Jeanne et sa vie tout entière témoignent de cette conviction. Elle que ses voix appellent fille de l'Eglise, elle mobilise contre les Anglais tous les saints du Ciel et jusqu'à Notre-Seigneur lui-même : « De la victoire de l'étendard ou de moi, c'était tout à Notre-Seigneur ». Remarquez, au surplus, que ce qu'on pourrait appeler le procédé de Jeanne d'Arc est identique au procédé de Notre-Seigneur lui-même. Un peu de popularité, en France comme en Galilée et à Jérusalem, un rapide triomphe à Reims, comme le jour des Rameaux, puis l'abandon, la trahison, la passion et la mort. Rien dans l'histoire ne ressemble autant au procès et à l'agonie du divin Crucifié, que le procès et l'agonie de Jeanne d'Arc. Son martyre a un caractère très nationaliste, on ne le nie pas, mais il déborde l'idée nationaliste, il évoque des idées et des formules plus hautes, plus larges, plus religieuses. Jeanne d'Arc incarnait le patriotisme, oui, oui, mais elle incarnait bien plus encore, le catholicisme, c'est-à-dire la religion de Jésus-Christ Crucifié, l'apostolat, la sainteté. Ses marches militaires prenaient forme de procession où l'on entendait le chant du *Veni Creator*. Avant d'aller se battre, ses soldats chassaient la honteuse arrière-garde des courtisanes ; ils se confessaient, ils communiaient, pendant que les femmes et les prêtres en larmes priaient dans les églises. Jeanne ne redoutait pas les blessures qu'elle recevait toujours sans la moindre émotion, mais dès que par-dessus les fossés d'Orléans les Anglais lui jetaient des mots obscènes à la face, elle s'évanouissait. Depuis que les hommes se battent, c'est-à-dire depuis qu'ils existent, les soldats, presque tous les soldats se croient autorisés à commettre des excès de toute nature qui sont la honte de l'humanité. Autour de Jeanne, sur le sol de notre doulce France, fleurissaient la pureté, la piété, l'amour de Jésus Christ. Royaume de Jeanne, royaume de France, royaume de Marie, royaume de l'Agneau qui se plaît au milieu des vierges.

Alors que dans tous les pays du monde, les soldats victorieux reçoivent honneurs et pensions en attendant les panégyriques de l'histoire, Jeanne reste pauvre. Elle est si pauvre qu'elle ne peut pas payer le peintre qui a dessiné sa bannière. Le roi, sans qu'elle le demande, lui octroie des armoiries, mais

ses armoiries sont si virginales, si immatérielles, si célestes qu'elles annoncent l'ange plutôt que la guerrière. L'écu est d'azur aux deux fleurs de lis d'or portant en pal l'épée d'argent à la garde dorée, la pointe en haut, férue d'une couronne d'or. Devant ce second étendard, comme devant le premier, on se surprend à chanter le gracieux cantique qui retentit en l'honneur de l'Immaculée sur les bords du gave aux eaux bleues :

Elle a pour parure,
Le lis immortel ;
Elle a pour ceinture
Un rayon du ciel.

Et quant à cette couronne qui se balance dans l'azur sur la tête de notre héroïne, n'évoque-t elle pas les splendeurs lumineuses du Ciel des cieux entrevues par Fra Giovanni dit Angelico, pendant les heures d'extases, le jour où il composa son Couronnement de la Vierge. Encore que Jeanne mérite de figurer parmi les guerriers, les hommes d'Etat et les libérateurs des peuples, ne la mettez pas, je vous en supplie, dans leur groupe trop humain. Elevez plus haut vos regards. La place de Jeanne est avec Seila, fille de Jephté, avec les Agnès, les Cécile, les Lucie de Catane, elle est aussi avec les Grégoire VII, les saint Louis, les Fra Angelico. Que si, dépassant le xve siècle, vous voulez chercher des sœurs de Jeanne d'Arc dans l'histoire tout à fait moderne, mettez à sa suite, les Louise de Savoie, les Marguerite-Marie, les Louise de France, les Carmélites de Compiègne.

Oserons-nous prononcer un nom contemporain pour le rapprocher de celui de Jeanne d'Arc? Pourquoi pas? Du fond de sa prison, et du haut de son bûcher, Jeanne ne cessa d'en appeler au Pape, mais son appel ne franchit pas les monts. Une rencontre devait se produire cependant, entre Jeanne et la papauté. Le successeur de Pierre qui s'est prosterné devant l'image de la vierge martyre rayonnant dans la gloire du Bernin s'appelle Pie X. Oh ! que les desseins de Dieu sont suaves et forts ! Il convenait qu'un Pape aussi purement religieux que Pie X posât la couronne des bienheureuses sur le front de

Jeanne d'Arc. L'âme du Pape né à Riese et l'âme de la douce bergerette sont faites du même métal. Leurs images réunies évoquent une même pensée historique et une même œuvre qui sont faites de piété, de pureté, de franchise, de courage, de bon sens latin et de pur surnaturel.

O Jeanne, envoyée de Dieu, ange au sens le plus rigoureux du mot, en vérité, vous n'appartenez, pour ainsi dire pas à notre terre. Vous vécûtes un peu moins de vingt ans. Encore, pendant que vos pieds foulaient le sol de France, votre cœur était-il le plus souvent, au ciel. Pour vous fut rétablie l'échelle de Jacob. Sur ses degrés lumineux on voit monter et descendre les archanges que Dieu sut vêtir et les vierges au doux parler.

Il ne vous suffit pas de porter le ciel en votre âme ; vous l'obligez à se ranger autour de votre bannière. Dieu, Notre Sire, Madame Sainte Marie, saint Michel, sainte Catherine, sainte Marguerite combattent à côté de vous. Et l'on a osé tenter la laïcisation de votre âme et de votre œuvre ! Les malheureux. Mais combien nous serions coupables, nous croyants, de ne pas vous appeler de vos vrais noms : Fille de Dieu, Fille de l'Eglise. Nous vous saluons aujourd'hui, de ce double titre, assurés que nous sommes de vous rendre l'hommage qui vous est le plus agréable. Fille de Dieu, Fille de l'Eglise, vous allez, entourée de l'Eglise triomphante, incarnant vous-même l'Eglise militante, vous allez bouter hors de France, royaume de Dieu, royaume de Marie, ceux qui demain embrasseront et propageront l'hérésie. O Jeanne, dans notre langue devenue moins belle depuis que nous avons cessé de penser et d'aimer comme vous, il est un mot que les méchants ont essayé vainement d'avilir ou de ridiculiser ; le mot : clérical. En réalité, mérite le nom de clerc, est clérical par conséquent, quiconque s'est consacré au Seigneur. Jeanne, vous aviez consacré à Dieu votre virginité. Si vous viviez de nos jours, les persécuteurs, après vous avoir dépouillée de tout bien, vous exileraient. Jeanne, par toutes les aspirations de votre être, vous étiez d'Eglise, et voilà que maintenant, vous entrez dans la hiérarchie de l'Eglise triomphante cependant que votre nom fait partie intégrante de la liturgie catholique. Fille de Dieu, Fille

de l'Eglise, ô Bienheureuse, vous avez pour fonction de prier, d'intercéder, de recevoir des prières, des milliers de prières. Sur la terre, vous entendiez les voix du ciel, au lieu que du ciel, vous entendez les voix de la terre qui vous disent en chœur : O Bienheureuse, bienheureuse, priez pour nous. O Bienheureuse, sauvez une seconde fois la France.

Une préoccupation, me semble-t-il, naît dans vos esprits, puis les obsède, tandis que nous invoquons la vierge martyre. Vous vous dites, peut-être : « Plus il sera démontré que l'œuvre de Jeanne d'Arc fut chevaleresque, catholique, ecclésiastique, surnaturelle et plus vives seront nos présentes inquiétudes. L'opinion qui domine de notre temps ne s'oppose pas seulement à tout ce qui est catholique, elle anéantit toute espérance de retour à l'état d'esprit qui rendit possibles les victoires de Jeanne d'Arc. Morte est pour toujours la France de Godefroy de Bouillon et de saint Louis. Insensés ceux qui voudraient la faire revivre ! »

Malgré tout, cependant, et après tant de savantes campagnes maçonniques, la vraie France vit encore. Il lui plaît à cette France catholique du XXe siècle, il lui plaît de couronner Montmartre d'un riche diadème de prières qui s'appelle la Basilique du Sacré-Cœur. Elle attire chaque année des foules énormes de toutes les parties du monde autour d'une source miraculeuse dont les eaux guérissent les malades. Elle crée et soutient des œuvres innombrables, elle envoie dans les pays lointains les plus héroïques missionnaires, elle entoure à certains jours, Pie X le bien-aimé de cinquante mille pèlerins transportés d'enthousiasme.

Entre cette France et la France de Jeanne d'Arc, quelle différence parvenez-vous donc à découvrir?

Aucune, sans doute, pour qui se place au point de vue psychologique, mais il est bien vrai : 1° que la France catholique, exclue de toute vie officielle, se voit paralysée dans ses multiples fonctions par ceux-là mêmes qui devraient la soutenir ; 2° que d'immenses déplacements de forces morales se produisent non seulement dans le nouveau monde, mais même dans le monde catholique, changements qui sont de nature à inquiéter quelques vieux peuples. Dans ce dernier fait surtout les

catholiques informés trouvent, peut-être, un sujet d'inquiétude. Est-ce que tous ces Anglo-Saxons qui maintenant fêtent avec tant d'éclat le Dieu de l'Eucharistie, est-ce que ces puissants et fiers Teutons qui dénombrent tant de troupes fidèles au Pape, est-ce que ces Autrichiens à qui semble de nouveau sourire la victoire, est-ce que ces innombrables catholiques d'outre-mer ne seraient pas assez énergiques et assez ardents pour remplacer la France de Jeanne d'Arc? Est-ce qu'ils n'y songent pas?

Eh bien, mes Frères, si nous avons bien des motifs de craindre, nous avons de sérieuses raisons d'espérer. Il m'est impossible de vous les expliquer en ce moment, mais peut-être suffira-t-il de vous citer un seul fait. Il y a à peine quelques semaines, d'abominables massacres ont eu lieu en Turquie d'Asie, à Adana. Avec une science infernale, les soldats turcs ont tailladé, souillé, mutilé, brûlé des corps vivants de jeunes gens, de jeunes filles, de vieilles femmes et d'enfants. Ils ont crucifié une pauvre mère de famille, sans la faire mourir toutefois, et après avoir enduit de pétrole son mari et ses enfants ils les ont fait flamber sous ses yeux. Ils se sont emparés d'une pauvre vieille femme de quatre-vingt-deux ans et ils ont tracé des inscriptions sur la plante des pieds avec un sabre rougi au feu. Des pieds lentement ils sont montés au visage. En riant, ils demandaient à la vieille chrétienne :

— Est-ce que Jésus existe?

— Non, répondait-elle tremblante.

— Eh bien, vieille, biffons son nom de ton corps et de ton âme.

Et ils enfonçaient le sabre rougi dans la chair grésillante.

— Est-ce que Marie existe?

— Non.

— Non.

— Eh bien, effaçons son image.

Quarante-huit blessures ont fait du corps de la vieille femme comme une seule plaie. Joignez que vingt mille personnes environ périrent aussi misérablement dans cette triste semaine.

Loin de nous la pensée d'adresser des remontrances à nos frères de l'ancien et du nouveau monde. Cependant, ne pour-

rions-nous pas leur dire en toute douceur fraternelle : « Catholiques d'Allemagne, d'Angleterre, des Etats-Unis, catholiques de l'Amérique du Sud, vous vous glorifiez volontiers des amicales relations que vous entretenez avec vos gouvernements respectifs. Aucun personnage officiel ne nous adresse la parole à nous, catholiques de France. Même les gardes-champêtres ont peur de se compromettre dans notre société, mais si nous avions quelque influence sur nos gouvernants comme vous vous flattez d'en avoir sur les vôtres, l'Europe n'aurait pas donné le spectacle de cette infamie.

Ou plutôt l'honneur a été sauvé en mai et juin 1909, par qui? par des religieuses de Saint-Vincent de Paul et des Jésuites, par des Français, par des frères et des sœurs de Jeanne d'Arc. Les Sœurs et les Jésuites ont fait la chaîne autour des groupes d'Arméniens que les Turcs pourchassaient à coups de fusil, comme du gibier, et ils ont ainsi sauvé sept mille de ces malheureux.

Vous le voyez, mes Frères, rien au monde ne remplace la France de Jeanne d'Arc, rien, si ce n'est la France cléricale de 1909, rien, et c'est pourquoi, Dieu ne permettra pas qu'elle disparaisse.

Pendant que l'étendard de la vierge lorraine fait flotter à la brise de France les noms de Jésus et de Marie, ses voix, ses surnaturelles voix, parlent à tous ceux qui, loin des odieuses clameurs du siècle savent écouter Dieu. Elles disent, ces voix, elles disent à tous, mais particulièrement aux jeunes gens, et plus particulièrement encore à vous, jeunes filles, elles disent : Pureté ; elles disent : sacrifice ; elles disent : vigilance à garder intégralement l'eurythmie catholique et française. Existe-t-il quelque chose de plus beau sous les cieux que cette magnifique poussée de fleurs humaines que sont depuis quinze siècles, les jeunes filles catholiques, gloire de l'Eglise de France? On peut en douter. Blancheur immaculée de l'âme, enthousiasme que ne ternit aucune sorte d'emphase, tendresse grave et pure du cœur, rectitude, santé et bel équilibre d'une raison catholique et classique, grâce et finesse, souplesse et force, distinction humaine et surnaturelle, simplicité dans l'héroïsme, sentiment profond d'une discipline intérieure, elles

ont toutes les formes de la beauté morale. On tremble quand on pense que les infiniment gracieuses filles de l'Eglise pourraient être remplacées désormais par des Américaines ou des jeunes filles modern-style ou des bachelières saturées de kantisme.

O Dieu de Blandine et de Mme Barat, Dieu de Geneviève et de Marguerite-Marie, ne souffrez pas que dépérissent dans nos vallées françaises tous ces lis qui sont l'éternel printemps de vos jardins célestes. O Dieu, qui aimez par dessus tout, les belles âmes, ne laissez pas s'éteindre parmi nous la postéıité spirituelle de notre Bienheureuse. O Dieu, faites naître, se développer et s'épanouir dans le cœur des jeunes vierges, ce très doux, ineffable et catholique mystère d'héroïsme, de douleur, de piété, de beauté et d'amour qu'est la vie d'une Jeanne d'Arc !

Abbé DELFOUR.



REVUE D'ÉCRITURE SAINTE

ANCIEN TESTAMENT

I. L'amplé commentaire de M. Van Hoonacker sur les petits prophètes (1) sera bien accueilli par tous ceux qui s'occupent d'études bibliques. On ne pourra que se réjouir de posséder enfin en français sur un pareil sujet un ouvrage d'une réelle valeur scientifique. Les conclusions de l'auteur en ce qui concerne surtout les questions d'authenticité sont de tendance conservatrice. L'auteur n'ignore pourtant ni les positions, ni les arguments de ses adversaires; il porte la discussion sur leur propre terrain et il a soin de marquer que ses propres affirmations n'ont pas toujours le même degré de certitude. Une table chronologique assez détaillée ouvre le volume. Elle s'étend du schisme des dix tribus à la conquête romaine et donne, outre l'histoire d'Israël, le synchronisme des empires voisins. Le lecteur devra souvent s'y reporter. Le commentaire de chaque prophète est précédé d'une introduction qui détermine la date des écrits et leur caractère d'authenticité, les replace dans le milieu où ils ont paru, et dégage la contribution que chaque livre apporte à l'histoire du temps, et chaque prophète à la vie religieuse de son peu-

(1) A. Van Hoonacker, *Les Douze Petits Prophètes*, traduits et commentés. Un volume in-8° de xxiii et 759 pages, Paris, Gabalda, 1908. Prix : 20 francs.

ple. Ces pages feront plus pour l'intelligence des petits prophètes que bien des commentaires.

Voici l'indication des positions tenues par l'auteur sur quelques points plus intéressants ou mieux connus. Au sujet d'Osée, M. Van Hoonacker conclut une longue étude des textes relatifs au mariage caractéristique que Dieu lui a imposé, par ces mots : « Nous avouons, car c'est un aveu à faire vu l'état actuel des opinions, que l'interprétation allégoriste a nos préférences. La question de savoir si l'allégorie fut pour une part suggérée à Osée par son expérience personnelle ne nous paraît susceptible d'aucune solution. » — Les chapitres III et IV de Joël ont un caractère eschatologique ou apocalyptique nettement accusé. Quant aux chapitres I et II, M. Van Hoonacker se prononce à la fois contre l'interprétation allégorique et contre l'interprétation réaliste. Il entend bien qu'il s'agit d'une invasion de sauterelles, mais non pas, comme le veulent la plupart des exégètes, d'une invasion présente, d'un fléau actuel. Il admet, en somme, une interprétation apocalyptique : cette calamité est une représentation typique des catastrophes futures. Et donc les chapitres I et II, tout comme le reste du livre, ont une portée eschatologique. On peut dire que toutes les dates ont été proposées par Joël. En l'absence de données de la tradition, on est obligé de recourir à celles de la critique interne. L'absence de toute mention de rois et de princes indique déjà que Juda n'a plus son autonomie politique. Le prophète garde le silence relativement aux hauts lieux et à l'idolâtrie ; il ne fait aucune allusion non plus au royaume d'Israël, aux Assyriens et aux Babyloniens. Tous ces indices font croire qu'il écrit après la captivité. Des aramaïsmes relativement nombreux et des traits de dépendance vis-à-vis des prophètes antérieurs, notamment d'Ezéchiel, de Jonas et de Malachie, confirment cette manière de voir. Une date plus précise ne peut être fixée, « mais nous croyons que ceux qui la ramènent le plus bas sont le plus près de la vérité. » — M. Van Hoonacker maintient l'authenticité de la prophétie finale d'Amos

annonçant la restauration du peuple d'Israël. L'introduction aux écrits de ce prophète contient un intéressant tableau des systèmes strophiques imaginés par les exégètes au sujet des chapitres I-II et V-VI. Les divergences de ces systèmes laissent le lecteur sous une impression de scepticisme difficile à effacer. Et pourtant il s'agit de textes dans lesquels la répétition intentionnelle des mêmes formules marque très nettement les divisions de la pensée. M. Van Hoonacker conclut qu'on ne saurait se servir des lois de la strophique hébraïque, du moins tant qu'elles ne seront pas mieux connues, pour décider de l'authenticité, du sens ou de l'ordre des textes. Il faut bien avouer notre ignorance des règles précises de la construction strophique; mais nous savons que cette construction existe au moins dans certains cas. Cette connaissance et celle du parallélisme peut nous aider à mieux comprendre les textes et même parfois à les corriger. Mais il y faudra beaucoup de circonspection et de prudence.

Abdias est daté des environs de l'an 500. Jonas aussi est postexilien, mais un peu plus récent; il n'est pas antérieur au milieu du ve siècle. Au sujet des nombreuses critiques adressées à ce dernier livre, M. Van Hoonacker fait observer : « D'une manière générale les faits ou circonstances qu'on signale ainsi à l'attention ne peuvent servir qu'à mettre en lumière le point de vue didactique ou moral auquel l'auteur s'est tenu pour composer son récit; et ceux qui en abuseraient pour diminuer la valeur ou l'autorité du livre, qui se trouve rangé dans la collection essentiellement didactique des Prophètes, ne feraient que trahir la fausseté du point de vue où ils se placent eux-mêmes pour l'apprécier. » Les textes évangéliques relatifs à Jonas s'expliquent si l'on se souvient « que le langage ordinaire emprunte souvent, à des écrits dont le caractère non historique est reconnu de tous, des termes qu'il présente sous forme d'énonciation absolue, mais dont la valeur idéale est sous-entendue et supposée. » L'auteur donne des exemples de ce procédé dans la Bible elle-même, chez les Pères et dans la liturgie, puis il

conclut : « Pourquoi ne pourrait-on ou ne devrait-on pas, d'une manière analogue, comprendre Matth., XII, 39 ss. ; Luc, XI, 29 ss., comme une mise en œuvre des types littéraires de Jonas et des Ninivistes, tels qu'ils sont présentés dans notre livre ? A vouloir, une fois la question posée en ces termes, imposer à Jésus une autre intention, ne s'exposerait-on pas à lui manquer de respect en outrant avec insistance la portée de ses paroles ? » Les rapprochements qu'on a voulu faire entre certains traits du récit et des mythes païens sont imaginaires. M. Van Hoonacker conclut qu'il faut chercher la solution de la question d'historicité dans l'examen du livre lui-même. « Sans doute, qu'il s'y trouve raconté des miracles, ce n'est point là, de soi, une raison pour nier ou mettre en doute, *à priori*, le caractère historique du récit, mais ce n'en est pas non plus une pour l'affirmer. Certains semblent oublier parfois qu'il serait tout aussi irrévérencieux envers un écrivain inspiré d'en faire un historien malgré lui, que de traiter comme parabole ce qu'il aurait écrit comme histoire. » — M. Van Hoonacker défend longuement et maintient dans l'ensemble l'authenticité des chapitres IV-V et VI-VII de Michée. — La prophétie de Nahum doit s'entendre au sens littéral. Loin d'être une prophétie eschatologique, elle vise réellement la ruine de Ninive et a dû être écrite vers 625. Bien que sa prophétie diffère totalement de celle de Nahum, Sophonie a néanmoins vécu et prophétisé vers le même temps : tous les deux furent contemporains de Jérémie. L'unité de Sophonie est maintenue. Habaquq est fixé un peu plus tard, entre 605 et 600.

L'introduction d'Aggée commence par une étude historique sur les circonstances du retour de la captivité et de la reconstruction du temple. L'auteur se réfère à ses publications à ce sujet et garde les mêmes positions. — Zacharie est contemporain d'Aggée. Sa première partie (I-VIII) date des premières années de Darius I[er]. Sur les chapitres IX-XIV, dont l'objet est bien différent, les opinions sont très partagées. Les uns reportent ces chapitres

avant l'exil ; d'autres les placent après ; d'autres enfin les partagent en préexiliens et postexiliens. M. Van Hoonacker (on a pu voir par ce qui précède que les idées personnelles ne lui manquent pas) émet au sujet de cette seconde partie des vues assez originales. Il cherche à établir d'abord que XII-XIV, comme IX-XI, datent d'après l'exil et même des premiers temps de la restauration ; puis, que IX-XI et XII-XIV sont de la même main ; et enfin d'une comparaison détaillée des deux parties de Zacharie il conclut : « A nos yeux, l'analogie foncière entre les procédés littéraires que nous venons de relever dans les deux parties du livre, malgré les différences accidentelles ou de surface, témoigne directement en faveur de l'unité de composition des chapitres I-VIII et IX-XI (+ XIII, 7-9). La conclusion que nous avons formulée plus haut touchant le rapport entre les chapitres ch. XII-XIV et IX ss., se trouve, par ce fait même, indirectement confirmée. » — « La comparaison de la prédication de Malachie avec les renseignements que nous offre le livre de *Néhémie* sur la situation de la communauté juive vers le milieu du ve siècle, est particulièrement instructive. Les mêmes points, de part et d'autre, apparaissent à l'ordre du jour, tels que la décadence du culte, les mariages mixtes, les irrégularités dans le paiement des dîmes. La date de la prédication de Malachie et celle de la mission de Néhémie ne peuvent pas être très éloignées l'une de l'autre. » Et, s'en tenant à ses conclusions antérieures d'après lesquelles la double mission de Néhémie serait antérieure au retour d'Esdras, M. Van Hoonacker croit pouvoir placer le ministère de Malachie vers 450-445. Un paragraphe intéressant sur « Malachie et la Loi » tire argument du contenu de Malachie contre l'hypothèse courante de la composition du code sacerdotal, dans son ensemble, après la captivité de Babylone. « S'il était vrai que les principes dont s'inspire la législation sacerdotale ne se firent jour qu'à partir de la captivité de Babylone, que le code sacerdotal fut promulgué durant le premier séjour de Néhémie à Jérusalem, on aurait le droit de s'attendre à en trouver des indices

dans les discours de Malachie, qui reflètent si exactement d'ailleurs les situations caractéristiques de l'époque de Néhémie. Or, c'est ce qui ne se vérifie point. Ce n'est pas au code sacerdotal, mais au Deutéronome que Malachie se rattache. »

Le commentaire est bourré de faits, de renseignements, de citations et de références. On ne peut guère être plus savant. Il en résulte que l'ouvrage a un aspect massif, et chaque page fait une impression analogue. Ces pages sont ordinairement remplies par le commentaire et ne laissent que quelques lignes, tout en haut, pour le texte. Parfois, celui-ci disparaît entièrement. Tout est envahi par les notes. L'inconvénient de cette disposition est que le lecteur n'a jamais le texte sous les yeux que sous une forme très morcelée. Une vue d'ensemble lui manque. Ne pourrait-on dégager du commentaire, et rejeter en appendice dans des dissertations spéciales, des questions qu'il faut traiter, mais qui interrompent trop longtemps le commentaire proprement dit? De même M. Van Hoonacker a raison de se défier de l'abus de la strophique. Mais sans épouser aucune théorie, n'eût-il pas mieux valu disposer la traduction en tenant compte du parallélisme? La lecture du texte eût été plus suggestive et la pensée des auteurs sacrés mieux saisie. Ces remarques n'enlèvent rien à la valeur d'un ouvrage qu'il n'est d'ailleurs pas besoin de recommander. Il s'imposera désormais à quiconque voudra étudier les petits prophètes.

II. Le nouveau commentaire de M. Barton sur l'Ecclésiaste (1) est digne de l'*International critical Commentary* dans la collection duquel il figure. Ce n'est pas qu'il se fasse remarquer par la singularité de ses opinions. L'auteur déclare lui-même qu'il ne veut pas apporter de nouvelles et sensationnelles théories sur un livre qui en a

(1) George Aaron Barton. *A critical and exegetical Commentary on the book of Ecclesiastes.* Un volume in-8° de xiv, 212 pages. Edinburgh, Clark, 1908. Prix : 12 fr. 50.

déjà fait naître beaucoup. Son but est plutôt de dégager des nombreuses études antérieures des conclusions suffisamment objectives.

Une assez longue introduction répond aux principales questions qui se posent au sujet de l'Ecclésiaste. L'histoire de l'admission de cet écrit dans le Canon et de son interprétation prouve que la difficulté de l'entendre d'une façon orthodoxe ne date pas d'aujourd'hui et qu'on l'a sentie de tout temps, quelle que soit, d'ailleurs, la façon dont on l'a résolue. M. Barton est un peu sévère pour saint Jérôme. Le commentaire de ce Père de l'Eglise sur l'Ecclésiaste n'est pas la meilleure de ses œuvres; c'était d'ailleurs une de ses premières explications de l'ancien Testament. Mais saint Jérôme est loin d'user exclusivement de l'allégorie dans son interprétation. Il commence au contraire toujours par donner le sens littéral et n'entre jamais dans l'exposé du sens spirituel sans en avertir son lecteur. Il n'a d'ailleurs pas mal compris le verset 21 du chapitre III, un des passages les plus caractéristiques du livre. Enfin, c'est à la prière de Blésilla et non pas de Basilica qu'il a commencé l'étude de l'Ecclésiaste.

M. Barton nie que l'on rencontre dans la langue de Qohéleth plus de grécismes qu'il ne pouvait s'en trouver dans l'usage courant en Palestine après la conquête macédonienne. Qohéleth n'aurait pas non plus subi l'influence directe des écoles grecques de philosophie. Il aurait au contraire usé de sources babyloniennes dont Epicure lui-même ne serait pas indépendant. Mais ne peut-on pas dire que les idées communes à l'épopée de Gilgamès, que cite M. Barton, à l'Ecclésiaste et à Epicure, sont des pensées très humaines qu'on retrouve partout, en dehors de toute école de philosophie. Ce sont moins des systèmes ou fragments de systèmes que des réflexions ou observations sur la vie qui ont fort bien pu naître indépendamment chez divers peuples et dans divers auteurs. On en constate aussi bien l'existence en Egypte à une époque très reculée. L'intégrité du livre est substantiellement maintenue par M. Barton. Il se garde avec raison des excès de Siegfried et de

Haupt. Si l'on met à part le titre du livre et quelques propositons qui seraient de l'éditeur, il n'y aurait plus à écarter qu'un certain nombre de gloses attribuables soit à un sectateur de la Sagesse, soit à un juif orthodoxe ou *chasid*, à tendances pharisiennes. Après être sorti des mains de l'auteur, le livre n'aurait donc été retouché que deux fois : d'abord par un juif (probablement l'éditeur lui-même) imbu des doctrines de la Sagesse et désireux de conserver un produit littéraire qu'il attribuait peut-être à Salomon; puis par un pharisien soucieux de ramener cet écrit à l'orthodoxie de son temps. Les vues du P. Zapletal et de Haupt sur la métrique de Qohéleth paraissent à M. Barton exagérées, et avec raison. Il ne croit pas qu'on puisse faire actuellement, des théories métriques, une base solide pour la critique textuelle. Les métriciens font subir aux textes trop de corrections et de mutilations. Suivant une opinion déjà ancienne, l'Ecclésiaste serait un écrit en prose, mais parsemé de morceaux poétiques.

Le caractère de la langue de Qohéleth aide à fixer la date de sa composition. Le fait qu'elle se rapproche de la langue de la Michna, qu'elle contient des aramaïsmes, quelques traces d'hellénismes et deux mots persans, nous oblige à descendre jusqu'à la période grecque, c'est-à-dire après la conquête macédonienne. Comme l'Ecclésiastique (qui a été rédigé vers 180-175) a connu Qohéleth, celui-ci a donc dû être composé au cours du troisième siècle avant Jésus-Christ. Les allusions politiques du livre permettraient de préciser davantage et d'en placer la composition entre 205 et 198. Qohéleth a vécu à Jérusalem. Lui donner le titre de Sadducéen serait commettre un anachronisme. Mais il appartenait à cette aristocratie opulente et sceptique dans laquelle le parti sadducéen se recruta plus tard. M. Barton n'est-il pas plus précis sur cette question que le contenu du livre ne permet de l'être? Je ne saurais mieux faire en terminant que de renvoyer le lecteur désireux de s'éclairer sur les questions précédentes aux excellents articles du P. Condamin sur le même sujet dans la *Revue biblique*, années 1899 et 1900.

III. Dans un volume d'apparence modeste (1) M. Gautier reproduit pour le fond des conférences adressées à un auditoire, cultivé sans doute, mais sans connaissances spéciales, et il met par conséquent à la portée de tous certains points de vue du problème relatif à l'origine du Pentateuque. Il a voulu exposer à grands traits les caractères généraux et le développement de la loi « mosaïque », et dire comment les chrétiens d'aujourd'hui doivent la comprendre et l'apprécier, en se gardant à la fois de lui attribuer une valeur égale à celle du Nouveau Testament, et de méconnaître sa supériorité sur le paganisme. Au point de vue de l'origine et de la formation de la loi, trois grandes étapes sont à distinguer. A la première appartient le livre de l'Alliance (Exode XXI-XXIII), dans lequel nous retrouvons les anciennes coutumes des peuples sémitiques. Et à ce sujet M. Gautier fait observer que l'originalité de Moyse n'est pas tant celle d'un législateur que celle d'un prophète. Il a innové, moins en élaborant un code juridique ou un recueil rituel, qu'en faisant d'Israël le peuple de Yahveh, et en lui donnant la pensée-mère du Décalogue. La seconde étape est marquée par le document deutéronomiste. Ce document est bien législatif ; il tient compte des institutions traditionnelles et des observances en usage, mais il les anime et les pénètre de l'esprit des prophètes. L'élément spirituel (religieux et moral), qui existait déjà dans le livre de l'Alliance, s'épanouit ici. En ce qui concerne l'élément rituel, la grande innovation deutéronomique c'est l'unification et la centralisation du culte. Le code sacerdotal, qui représente la troisième étape de la formation de la loi, est fait d'ordonnances surtout rituelles, et a donné à la religion juive, depuis Esdras, le cachet spécial qu'elle gardé jusqu'aux temps évangéliques : c'est le légalisme en ce qu'il a de bon mais aussi d'excessif. M. Gautier s'attache ensuite à retracer le sens historique et primitif des préceptes du Décalogue. Il met

(1) Lucien GAUTIER. *La Loi dans l'ancienne Alliance.* Un volume in-12 de 130 pages. Lausanne, Bridel, 1908. Prix : 1 fr. 50.

en relief leur valeur sociale, humanitaire, religieuse et morale, puis fait apprécier l'élévation de l'esprit deutéronomique et sacerdotal en marquant la transformation des préceptes prohibitifs en commandements positifs. Cette intéressante étude accepte les théories critiques sur l'origine du Pentateuque, mais les interprète dans un esprit religieux auquel il faut rendre hommage.

IV. Notre connaissance des anciennes religions orientales va croissant grâce aux recherches qui se poursuivent dans cet ordre, et il devient impossible d'étudier le développement de la religion de l'Ancien Testament sans la reporter dans le cadre des religions voisines. M. Sellin (1) pense, et il n'a pas tort de le penser, que les problèmes, soulevés par les récentes découvertes, sur les rapports de la religion d'Israël et des autres cultes n'ont pas encore trouvé de solution satisfaisante, et il veut indiquer le sens dans lequel ils doivent être selon lui résolus. Les essais qui ont précédé le sien ont été infructueux parce qu'au lieu de s'appliquer à l'ensemble de la religion d'Israël, ils n'ont porté que sur des points de vue isolés ou des fragments. M. Sellin considérera successivement tout ce qui constitue la religion de l'Ancien Testament : le culte, la morale et le droit, la conception du monde de la nature et de l'histoire, les relations de l'individu avec Dieu et la piété, l'ensemble des idées sur Dieu et la révélation. De plus il ne comparera pas l'Ancien Testament avec la religion babylonienne seulement, comme on l'a fait dans les dernières années, mais avec toutes les religions orientales qui ont pu influer sur lui et dont nous avons connaissance : religions cananéenne et phénicienne, araméenne (que nous connaissons peu), arabe et iranienne. Les usages actuels de l'Orient qui gardent des traces de l'ancien paganisme sémitique ne seront pas négligés. Le plan est

(1) Ernst SELLIN. *Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen*. In-8° de 82 pages. Leipzig, Deichert, 1908. Prix : 1 fr. 90.

immense et M. Sellin ne fait guère que dessiner les grandes lignes. Voici un ou deux exemples qui feront connaître l'orientation de sa pensée. Les pratiques cultuelles de la religion israélite n'apparaissent pas comme une création entièrement nouvelle et sans rapport avec les cultes environnants. Mais ce qui frappe déjà au temps de Moyse, c'est l'esprit tout différent, la foi vraiment nouvelle qui pénètre ces usages, anime les uns, développe les autres, transforme ceux-ci, combat et élimine ceux-là, imprimant son caractère à tous, sans effacer jamais complètement le souvenir de leur origine. D'autre part, la morale et le droit sont basés sur la volonté de Dieu, et présentés comme étant la vraie religion. Il est remarquable qu'il se soit toujours trouvé des hommes en Israël, de Samuel à Malachie, pour rappeler ces principes aux grands et aux petits. La littérature si féconde de la Babylonie et de l'Egypte a-t-elle quelque chose à mettre à côté de ce phénomène? Ici encore un facteur unique, la foi en Dieu juste et miséricordieux, a transformé le droit primitif commun aux Sémites, surélevé la morale et couronné tous les autres devoirs par l'amour et la miséricorde. On voit la pensée de M. Sellin. Les peuples sémitiques, et même d'autres, avaient en somme des idées, des usages et des mœurs à peu près identiques. Dans un seul, Dieu a parlé, s'est révélé, et peu à peu a tout transformé. La supériorité de la religion de l'Ancien Testament sur les religions voisines éclate dans toutes les directions. De prime abord on est frappé des ressemblances, mais à l'examen les divergences s'accusent, et plus l'Orient se découvre, plus l'étude comparée de ses religions met en évidence le caractère unique et surhumain de la religion d'Israël.

V. Les six premiers chapitres de l'ouvrage de M. Sayce (1) représentent une série de conférences faites à Edinburgh

(1) A. H. Sayce, *The Archeology of the cuneiform Inscriptions*. Un volume in-8° de VI et 220 pages, Londres, Society for promoting christian knowledge, 1907. Prix : 6 fr. 25.

en octobre 1906; le septième est la reproduction d'un article publié dans la *Contemporary Review* d'août 1905. L'auteur veut attirer l'attention sur la nécessité d'étudier davantage, au point de vue archéologique, la Babylonie et l'Assyrie. La matière archéologique de ces contrées est presque aussi pauvre que la matière épigraphique en est riche. On sait l'importance de la céramique en archéologie. M. Petrie n'a-t-il pas écrit : « Déterminez une fois la poterie d'une contrée, et vous avez en main la clef de toute exploration ultérieure. » Or les explorateurs ont souvent négligé la céramique. M. Sayce porte même des jugements sévères à leur égard. Il rend hommage au contraire à M. de Morgan et à la façon méthodique dont il a dirigé les fouilles de Suse. L'assyriologue devrait donc se doubler d'un archéologue. L'urgence de développer ces connaissances spéciales devient de plus en plus grande à mesure qu'on se rend mieux compte de l'influence considérable exercée dans tout l'ancien Orient par la civilisation babylonienne. Aux temps préhistoriques il y aurait eu déjà des relations entre la Babylonie et l'Egypte ; c'est des bords de l'Euphrate que la civilisation et la langue auraient été apportées en Egypte. En Palestine cette influence à l'époque historique est autrement accusée et efficace. Mais elle s'est étendue aussi sur l'Asie-Mineure. Le système d'écriture et l'art babylonien se sont répandus assez loin dans cette direction, témoin les textes trouvés près de Van en Arménie et à Boghaz Keui, là même où fut la capitale des Hittites. Du déchiffrement des textes et des études archéologiques ultérieures on peut attendre de nouvelles lumières.

E. PODECHARD.

NOUVEAU TESTAMENT

I. Après avoir déjà donné au public anglais un *Dictionnaire de la Bible*, 5 vol., destiné à venir en aide à ceux qui veulent approfondir les questions scripturaires, un *Dictionnaire du Christ et des Evangiles*, 2 vol., approprié surtout aux besoins des prédicateurs, le D[r] Hastings, aidé de MM. Selbie, Lambert, Shailer Matthews, publie un *Dictionnaire de la Bible* (1), en un volume, s'adressant spécialement aux gens du monde, qui veulent avoir sur la Bible des notions exactes, complètes, mais présentées dans une forme abrégée. Le nouveau dictionnaire répondra parfaitement à ce desideratum. Il contient des articles sur tous les livres bibliques, sur tous les personnages, les pays, nommés dans la Bible, sur l'archéologie et la théologie bibliques, en un mot, sur tout ce qui se rencontre dans les grands dictionnaires de la Bible. D'ailleurs, les articles importants ont reçu un développement considérable ; ainsi les articles Jésus-Christ et Personne du Christ ont 70 colonnes ; Israël en a 48 ; Assyrie et Babylonie, 22 colonnes ; Jean l'apôtre ses écrits et sa théologie, 16 col., etc.

Nous pouvons affirmer que tout ce qui concerne le Nouveau Testament a été traité avec exactitude et parfaite connaissance du sujet. Les auteurs, tout en indiquant les positions de la critique rationaliste, sont d'ordinaire sagement conservateurs dans leurs conclusions. Ainsi, il est affirmé que, malgré les difficultés, quelques-unes insolubles, qu'on a soulevées contre l'origine johannique du IV[e] Evangile, il est bien établi que Jean l'apôtre en est l'auteur. Les témoignages de l'ancienne littérature chré-

(1) *Dictionary of the Bible* edited by J. Hastings with the co-operation of J. A. Selbie and with the assistance of J. C. Lambert and Shailer Matthews, — in-4°, xvi, 992 pp. et 4 cartes hors texte. Edinburgh, Clark, 1909. 25 francs.

tienne ne s'accordant pas sur l'origine de l'épître aux Hébreux, il faut s'en rapporter sur ce point à l'étude interne de l'épître, de laquelle il ressort que l'auteur était un savant d'éducation grecque, probablement un Juif alexandrin, très versé dans la philosophie grecque. Les treize épîtres pauliniennes sont authentiques. La première épître de saint Pierre l'est aussi; quant à la seconde, elle a pour auteur un disciple de l'apôtre. Saint Jude, le frère du Seigneur, a écrit l'épître qui porte son nom. Sur l'auteur de l'Apocalypse on ne peut se prononcer.

Nous n'aurions que des éloges à faire de ce dictionnaire si la bibliographie était un peu plus complète. Quelques ouvrages de valeur sont indiqués, mais d'autres, tout aussi importants, sinon plus, sont omis.

II. Nous avons parlé aux lecteurs de « l'Université catholique » de l'*Introduction au Nouveau Testament* du Dr Zahn, lors de la publication de la première édition, 1897. Nous avons dit toutes les qualités de cet ouvrage et fait ressortir son importance pour l'étude critique et historique des écrits néotestamentaires. L'auteur représente en Allemagne l'école conservatrice dans le meilleur sens du mot. Possédant à fond la littérature chrétienne primitive, il appuie sur les documents authentiques son exposé et ses conclusions. Il n'affirme rien sans l'étayer d'un texte néotestamentaire ou patristique. Il connaît bien d'ailleurs les hypothèses critiques les plus récentes et en discute avec impartialité les arguments.

Dans cette troisième édition (1), le Dr Zahn n'a pas modifié ses positions essentielles; il a mis son ouvrage au courant des derniers travaux. Il a utilisé les faits nouveaux et les textes récemment découverts pour la solution des problèmes que soulèvent les écrits du Nouveau Testament. Nous ne pouvons relever ces additions dans le détail; ce serait un travail minutieux, qui nous entraîne-

(1) *Einleitung in das Neue Testament* von Theodor ZAHN, Dritte, vielfach berichtigte und vervollständigte Auflage; 2 vol. gr. in-8°, VI, 495, 668 pp., Leipzig, 1906, 1907. 28 fr. 75.

rait trop loin. Les dates adoptées sont les mêmes que dans les éditions précédentes ; quelques-unes cependant ont été fixées d'une façon plus précise.

Nous répéterons ce que nous avons déjà dit de cette Introduction, à savoir qu'elle est un instrument de travail excessivement précieux et dont il est impossible de ne pas tenir le plus grand compte quand on veut connaître à fond les questions néotestamentaires.

III. Le Dr J. Weiss vient de passer en revue les données acquises de la science néo-testamentaire (1), telles qu'elles se dégagent des travaux les plus récents des critiques et des historiens en vue. Il signale d'abord les travaux sur la critique textuelle du Nouveau Testament, ceux de Nestle et de von Soden, et fait remarquer qu'il y aurait lieu, si l'on veut arriver à des résultats précis, de se partager la besogne entre spécialistes. A propos de la langue du Nouveau Testament il croit que Deissmann a trop insisté sur le caractère populaire de cette langue et n'en a pas suffisamment reconnu le caractère littéraire et l'apport sémitique. Il montre que dans les épîtres pauliniennes il y a des traces nombreuses de rhétorique classique ; il cite divers passages qu'il met en parallèle avec ceux des écrivains grecs, Bion, Epictète, parce qu'ils leur ressemblent sinon pour l'idée, du moins pour la forme. Il reconnaît les services que peuvent rendre à l'exégèse la critique textuelle par la reconstitution des textes, ainsi que les travaux de grammaire et de lexicographie. Il rappelle les études qui ont été faites sur le IVe Evangile et croit que la question va entrer dans une nouvelle phase, dans laquelle on tiendra compte davantage des rapports de cet évangile avec les évangiles synoptiques. Pour ces derniers la question actuelle est de déterminer les rapports entre Marc et les Logia. L'auteur examine ensuite l'état des recherches sur la vie de Jésus et ce que l'on peut conclure de la com-

(1) *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart* von Johannes Weiss, — in-8°, 56 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1908. 1 fr. 75.

paraison des évangiles avec les traditions religieuses antérieures.

Quelle que soit l'opinion que l'on ait des théories de l'auteur, on reconnaîtra que cet exposé d'ensemble est bien présenté et peut être très utile pour mettre au courant des résultats de la critique contemporaine et des problèmes qu'elle a encore à résoudre.

IV. Le Dr P. Fiebig se demande quelles doivent être les études de celui qui veut connaître à fond le Nouveau Testament (1). Il constate que celui-ci est un livre chrétien, écrit en grec, en très grande partie par des auteurs juifs de naissance et de mentalité, et qu'en outre c'est un livre oriental; par conséquent, on devra étudier le monde gréco-latin contemporain de Jésus-Christ, la langue et la littérature grecques post-classiques, le Judaïsme et l'Orient au temps du Nouveau Testament et enfin la littérature chrétienne primitive. Voilà un beau programme à remplir, sur lequel on trouvera des renseignements utiles dans cette brochure.

V. M. Eberhard Nestle vient de donner une troisième édition de son Introduction au Nouveau Testament grec (2), laquelle est un traité de critique textuelle du Nouveau Testament et non une grammaire du grec du Nouveau Testament, comme l'ont dit certains critiques qui n'avaient pas vu l'ouvrage. C'est un travail presque entièrement nouveau. Toute une partie, — celle qui concerne la discussion des principales variantes du Nouveau Testament, — a été supprimée. La première partie, — Histoire du texte imprimé depuis 1514 — a été peu modifiée, sauf dans quelques détails et par les additions nécessaires. La troisième — les Matériaux de la critique textuelle néo-tes-

(1) *Die Aufgaben der neutestamentlichen Forschung in der Gegenwart* von Paul Fiebig — in-8, 24 pp., Leipzig, Hinrichs, 1909. 0 fr.65.

(2) *Einführung in das griechische New Testament* von Eberhard Nestle dritte umgearbeitete Auflage, mit 12 Handschriften, Tafeln — in-8°, VIII, 298 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1909.

tamentaire — a été mise au courant des récents travaux de von Soden et de Gregory sur la notation des manuscrits du Nouveau Testament. Les manuscrits nouvellement découverts ont été catalogués et toutes les études qui ont été faites en ces dernières années sur les manuscrits, les versions et les écrits des Pères ont été mises à profit. M. Nestle proteste avec raison et avec tous les spécialistes contre le nom d'Itala ou d'Italique, donnée à la version latine anté-hiéronymienne. Cette appellation qui vient de saint Augustin désignait dans la pensée de celui-ci la version latine employée dans l'Italie septentrionale et qui lui paraissait supérieure à celle dont on se servait en Afrique. Elle désignait donc une des recensions de la vieille version latine et non l'ensemble de ces versions. Le terme scientifique est donc la « vieille version latine ».

La troisième partie — Théorie et pratique de la critique néo-testamentaire — a été considérablement modifiée. On y trouve exposé le nouveau système de von Soden sur les familles de textes du Nouveau Testament, ainsi que les hypothèses les plus récentes sur le texte occidental. Enfin, en appendice, sont ajoutées diverses remarques suggérées par les dernières publications.

Nous ne craignons pas d'affirmer que ce travail de M. Nestle est le meilleur qui existe sur la critique textuelle du Nouveau Testament et le mieux adapté aux besoins des étudiants, car il est clair, bien ordonné et complet. Quand on l'aura examiné on sera étonné de la masse énorme de renseignements qu'il contient.

VI. Le D[r] Bernhard Weiss, un vétéran des études néo-testamentaires, nous donne en deux volumes le résultat de ses longs travaux sur les sources des évangiles synoptiques. Le premier (1) est consacré à déterminer les sources de l'évangile de Luc. Le travail est divisé en cinq chapitres.

(1) *Die Quellen des Lukasevangelums*, in-8° — XII, 296 pp.; Stuttgart, Cotta, 1902. 7 fr. 50.

Dans le premier intitulé « Luc et Marc », il établit que Luc s'est servi du texte de Marc, mais l'a amélioré tant au point de vue de la langue que de l'ordre des faits. Il se rencontre quelquefois avec Matthieu contre Marc, parce qu'il a fait les mêmes corrections que lui ou utilisé une même tradition orale. Dans le second, il s'occupe de la source qu'on a appelée Q, laquelle est commune à Matthieu et à Luc, et que celui-ci a reproduite d'une façon assez exacte pour qu'on puisse la reconstruire. Dans le troisième il examine les passages de la source Q qui ont leur parallèle dans Marc, parce que celui-ci l'avait déjà utilisée. Dans le quatrième le Dr Weiss examine les parties qui sont spéciales à l'évangile de Luc et l'influence qu'elles ont exercée sur les parties qu'il empruntait à ses autres sources. Dans le cinquième chapitre intitulé « La Composition de l'Evangile de Luc » il donne le résultat de son enquête. Luc a accompli ce qu'il avait promis dans son prologue; il s'est efforcé de ranger en ordre ses matériaux et il s'en est servi sans donner la préférence à l'un plutôt qu'à l'autre. Il n'a pas utilisé tout ce qu'il possédait. Le Dr Weiss montre dans le détail ce qu'il a pris à l'une ou à l'autre de ses sources.

VII. Dans un autre volume (1), le Dr Weiss a étudié le problème synoptique en général. Il reconstruit d'abord la source Q qui est à la base de l'évangile de Matthieu et dans les notes il expose les preuves de sa reconstruction. Il examine les caractères de cette source; ce n'était pas une simple collection de sentences, mais un récit déjà formé quand Matthieu s'en est servi. Il essaye ensuite de reconstruire la source qui a fourni à Luc ses parties spéciales. Elle était aussi complète que la source Q; elle était d'origine hiérosolymitaine et en certains points se rapprochait de la tradition johannique. D'une étude attentive des diverses parties de l'évangile de Marc il conclut que,

(1) *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung* — in-8°, IV, 256 pp. Leipzig, Hinrichss, 1908. 10 fr. 60.

s'il n'a pas voulu donner une vie complète de Jésus, il a reproduit les souvenirs d'un témoin oculaire, qu'il a complétés à l'aide de récits dignes de foi et nous a fourni ainsi un évangile d'une haute valeur historique. Dans un dernier chapitre le D[r] Weiss examine les évangiles actuels de Matthieu et de Luc au point de vue de leur composition, de leurs caractères particuliers. Il fait ressortir ensuite ce qui se dégage de nouveau dans ses recherches et les précisions qu'il a apportées au travail de ses devanciers.

VIII. Le Nouveau Testament grec édité par le D[r] Weymouth (1) nous donne le résultat des études critiques du siècle dernier sur le texte du Nouveau Testament. Il n'est pas basé directement sur les manuscrits, mais reproduit les meilleures leçons reçues par les critiques. L'auteur a comparé les variantes choisies par Robert Etienne, 1550, Lachmann, Trégelles, Tischendorf, Lightfoot, Ellicott, Alford, B. Weiss, l'édition de Bâle, 1880, Westcott et Hort, le Comité de révision de l'Authorised Version, et il a adopté celles qui lui paraissaient les meilleures. Afin cependant de permettre à l'étudiant de se former une opinion personnelle il a cité en note les principales leçons qu'il avait laissées de côté. Nous avons donc dans ce volume un compendium de tous les travaux qui ont été faits sur le texte du Nouveau Testament. Ce travail a reçu l'approbation de tous les spécialistes et a été très favorablement accueilli du public puisqu'il en est à sa troisième édition.

La traduction anglaise (2) est faite d'après des principes nouveaux. Dans la préface, l'auteur indique le but de sa tra-

(1) *The resultant greek Testament* exhibiting the text in which the majority of modern editors are agreed by the late R. F. Weymouth, with an introduction by the late J. J. St. Perowne, bishop of Worcester ; 3[d] edition, in-8°, xxv, 644 pp., London, Clarcke, 1905. 3 fr. 20.

(2) *The New Testament in modern Speech.* An idiomatic Translation into everyday english from the text of « The Resultant greek Testament » by the late R. F. Weymouth, edited and partly revised by E. Hampden-Cook, in-8°, xiv, 674 pp. London, Clarke, 1908. 3 fr. 20.

duction et les principes qui l'ont dirigé. Après avoir fixé le sens exact du texte, en utilisant pour cela le texte grec, les Septante, les versions et les appareils critiques, il a recherché la meilleure manière d'exprimer ce sens en anglais, comme les auteurs le feraient s'ils écrivaient de nos jours. Il a ensuite comparé sa traduction à celles qui l'ont précédé. Le but était d'écrire en langage ordinaire, et donc d'éviter les termes, soit trop populaires, soit trop recherchés. Il lui fallait aussi éviter les dangers d'une traduction littérale qui ne rendît pas le sens en anglais moderne en s'attachant trop aux termes de la langue originale. Du reste, son but n'a pas été de supplanter les anciennes versions, mais plutôt *de fournir au moyen d'un texte qui en facilite l'intelligence une sorte de commentaire succinct.* Son effort dans la traduction s'est porté surtout à rendre avec exactitude l'arioriste grec et les conjonctions qui si souvent en grec relient les phrases entre elles. La traduction a été exécutée d'après l'édition de l'auteur, *Resultant Greek Testament*, dont nous venons de parler.

Le travail est en général excellent. Dès le début, cependant, on est un peu étonné de voir εὐαγγέλιον, traduit par good news, la bonne nouvelle; κατά est traduit par : as recorded by, au lieu de : according to; cette dernière traduction était certainement plus littérale, quoique peut-être moins claire pour quelques personnes; en tous cas, as recorded by semble beaucoup plus un commentaire qu'une vraie traduction. Il en est de même de ἐγέννησεν, rendu par « was the pater of *(Mt.*, I, 2), traduction qui évidemment rend le sens, mais s'éloigne inutilement du texte; il eût suffi, semble-t-il, de remplacer la forme ancienne de l'Authorised Version « begat » par la forme moderne « begot ». Par contre, il faut féliciter le traducteur de la façon très idiomatique dont il a su rendre le ℣ 17 ; au ℣. 18 (ch. I) la traduction est de même excellente, οὕτως étant rendu très hardiment par « circumstances ». Pourquoi admettre au ch. II, 9 « Strange to say » qui ne se trouve pas dans tous les textes grecs ?

Il y aurait certainement un grand nombre de petits

détails à relever; mais l'ensemble est très bon. On a l'impression qu'on lit un texte tout à fait contemporain, et par le fait même il subsiste fort peu d'obscurité. Un peu plus de rigidité et de précision rendrait cette traduction encore meilleure. Mais telle quelle, elle sera une utile préparation à une nouvelle révision de la traduction anglaise de la Bible. Il ne faut cependant pas espérer qu'aucune traduction nouvelle arrive jamais à supplanter l'Authorised Version, remarquable monument de la langue anglaise, et de toutes les traductions celle qui a subi le moins de dommages à vieillir.

IX. M. Hans Lietzmann a exposé (1) en cinq lectures prononcées à Bonn, en avril 1907, le processus par lequel les livres du Nouveau Testament sont devenus Ecritures saintes, tandis que d'autres écrits, tenus aussi en haute estime dans quelques communautés chrétiennes n'ont pas cependant été regardés comme telles par l'Eglise chrétienne. Il pense que les premiers chrétiens acceptèrent tout d'abord comme ayant une autorité divine seulement les livres de l'Ancien Testament et les paroles du Seigneur, telles que les rapportait la tradition orale. Bientôt cependant, mais on ne peut fixer exactement à quelle date, les livres qui contenaient ces paroles, les Evangiles, possédèrent la même autorité que celles-ci. Les épîtres pauliniennes, lues dans les communautés chrétiennes, furent placées sur le même rang. C'est par la lutte avec les hérésies du IIe siècle que l'on précisa les livres qui étaient inspirés. L'Apocalypse et toutes les épîtres catholiques n'ont pas été acceptées définitivement avant le IVe siècle. Les Actes des Apôtres l'avaient été vers la fin du IIe siècle. En fait, il est bien difficile de donner des dates précises sur l'adoption des différents livres du Nouveau Testament par toute l'Eglise chrétienne, puisqu'il n'y eut pas de décision officielle, mais plutôt un jugement implicite par la lecture de ces livres dans toutes les églises.

(1) *Wie wurden die Bücher des neuen Testaments heilige Schrift* — in-8°, VIII, 119 pages. Tübingen, Mohr, 1907. 1 fr. 80.

X. Signalons aux lecteurs de l'*Université catholique* la publication de nouveaux cahiers dans les *Biblische Studien*, collection d'études scripturaires, dirigé par le Dr Bardenhewer et éditée par la maison Herder de Fribourg, en Brisgau. Nous avons déjà parlé des douze premiers volumes. Les volumes XIII et XIV ont paru en 1908-1909. Voici quelques indications sur le contenu du XIIIe volume.

Dans le cahier I sont étudiés, par le Dr A. Schulz, les doubles récits du Pentateuque (1): récits de la création, du déluge, de la Tour de Babel, de l'âge d'Ismaël, des rapports entre Abraham et Loth, de certains faits de l'histoire de Jacob et de Joseph, des récits de l'Exode, des éclaireurs envoyés en Palestine, de la révolte de Coré, Dathan et Abiram. L'auteur maintient avec fermeté que Moïse est l'auteur de la législation qui porte son nom. Pour les divergences des récits, les contradictions sont insignifiantes. « Pour le sens du tout, pour le cours de l'histoire d'Israël elles sont d'une importance très subordonnée. » La meilleure explication du fait est que l'écrivain avait entre les mains deux récits et qu'il a choisi dans chacun d'eux ce qui lui convenait le mieux. Pour l'histoire de Moïse elle a pu être racontée par d'autres que par lui. L'auteur cite les décisions de la commission biblique sur l'authenticité du Pentateuque, laquelle, d'après lui, n'établit pas la composition directe par Moïse et permet aux savants catholiques d'étudier la question au point de vue critique.

Le IIe cahier (2) nous communique les notes du cardinal Sirlet sur le Nouveau Testament. Ecrites en 1549-1555, elles sont encore inédites. Le cardinal Sirlet, custode de la bibliothèque du Vatican à cette époque, s'était proposé de défendre la Vulgate contre les attaques d'Erasme et de Valla. Dans ce IIe cahier Dom Höpfl, O. S. B. expose

(1) *Doppelberichte im Pentateuch.* Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. (VIII, 96 pp.), 3.60.

(2) *Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.* Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet (X, 222 pp.), 3.90

l'origine du travail, le caractère de ces notes et leur contenu, les principes critiques de l'auteur, ses positions dans les questions d'introduction et sur l'intégrité du Nouveau Testament, sa polémique contre Erasme. Il relève ensuite les corrections de texte et les conjectures de Sirlet et quelques-unes des explications qu'il donnait du texte évangélique. Il serait à souhaiter que ce commentaire du Nouveau Testament fût publié.

Dans le IIIe cahier, le Dr Homanner (1) étudie la durée du ministère public de Jésus. Il établit d'abord la valeur historique des évangiles, puis examine les opinions des Pères sur la question et la résout en se fondant sur les évangiles. Il fixe les dates principales de la vie de Jésus. Il conclut que l'hypothèse d'un ministère public d'un an n'a de fondement ni chez les Pères ni dans les évangiles; que l'hypothèse de trois ans de durée est préférable à celle de deux ans, possible cependant. Jésus serait mort le 3 avril de l'an 33 de l'ère chrétienne, âgé d'au moins quarante ans. Sur ce dernier point il est difficile de partager l'avis du Dr Homanner. Le texte de *Luc*, III, 23, où il est affirmé que Jésus avait environ trente ans lors de son baptême, s'oppose nettement à cette conjecture.

Le IVe cahier (2) est consacré au Cantique des Cantiques. Le P. Hontheim, S. J., étudie d'abord les questions d'introduction, puis donne un commentaire critique et exégétique et une traduction allemande. Le Cantique des Cantiques est une allégorie décrivant l'union du Christ avec l'Eglise. Au sens littéral c'est le chant de deux époux sur leurs fiançailles et leur union d'âme dans le mariage. Il ne répond à rien d'historique. Le texte hébreu est dans un bon état de conservation. Il n'a été donné jusqu'ici aucune preuve décisive contre l'attribution de ce livre à Salomon. Le P. Hontheim ne se prononce ni pour ni contre cette attribution.

(1) *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.* Eine patristisch-exegetische Studie. (VIII, 124 pp.). 3.75.

(2) *Das Hohelied.* Uebersetzt und erklärt. (VI, 112 pp.). 3.60.

Dans le V[e] cahier (1), le D[r] Vogels étudie le traité de saint Augustin : *De consensu evangelistarum.* Il nous fait d'abord connaître le but du livre, les adversaires qu'il combat, la date de composition et le texte des évangiles que l'auteur suivait. C'était la vieille version latine et non la Vulgate de saint Jérôme, comme l'a soutenu Burkitt. Le D[r] Vogels examine ensuite le concept de l'inspiration chez saint Augustin et les rapports qu'il établit entre les évangiles. Il n'y a pas contradiction entre les évangiles, ainsi que cela est prouvé quand on examine les différences entre les mots et les discours, entre les récits et la chronologie des évangiles. Le traité de saint Augustin a exercé une grande influence sur l'exégèse du moyen âge, jusqu'à Dom Calmet.

(1) *St Augustins Schrift De consensu Evangelistarum* unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistichen Anschauungen. Eine biblisch-patristische Studie. (VIII, 148 pp.). 5 fr.

E. Jacquier.



CHRONIQUE DES ACTES DU SAINT-SIÈGE

I. L'ENCYCLIQUE « *Communium rerum* ». — II. L'INSTITUT BIBLIQUE DE ROME. — III. NOUVELLE DISPENSE D'EMPÊCHEMENTS MATRIMONIAUX. — IV. A PROPOS DE LA SPOLIATION DES BIENS D'EGLISE : « LA COMPOSITION ».

I. — « Dieu n'aime rien tant que la liberté de son Eglise. » Telle est, résumée en un mot, l'Encyclique que Pie X a adressée au monde catholique, à l'occasion du huitième centenaire de saint Anselme, archevêque de Cantorbéry (1).

Anselme naquit à Aoste (Piémont), en 1033 ou 1034, et, jeune encore, il se fit moine à l'abbaye bénédictine du Bec, aujourd'hui en ruines, dans le département de l'Eure. En 1093, il est nommé archevêque de Cantorbéry. C'était au moment où la querelle des Investitures embrasait l'Europe. Le pouvoir royal, aussi bien en Angleterre qu'en Allemagne, voulait asservir l'Eglise, en instituant lui-même les évêques sans le concours de l'autorité ecclésiastique. Persécuté pour résister aux prétentions des rois anglais, Guillaume le Roux et Henri, l'archevêque de Cantorbéry passa en exil volontaire plusieurs an-

(1) Cette Encyclique débute par les mots « *Communium rerum* ». Elle est datée du 21 avril 1909. Les *Acta Apostolicæ Sedis* l'ont publiée en latin et en italien. T. I, p. 333-388. — Une traduction française a paru dans le journal *La Croix*, le 9 mai, et dans la *Semaine religieuse du diocèse de Lyon*, 1909, T. II, p. 37-42, 4 juin, p. 65-71 (11 juin), p. 93-99 (18 juin). Nous empruntons plusieurs passages à cette dernière traduction.

nées de son épiscopat (1). Il ne cessa un instant de revendiquer la liberté de l'Eglise ni de travailler à la réforme du clergé, déshonoré par la simonie et par les habitudes de la vie féodale. Au milieu de tant de sollicitudes, saint Anselme n'abandonna pas l'étude intellectuelle ; il écrivit de nombreux traités d'apologétique, de dogme et de philosophie. Penseur profond, il a cherché à faire accepter les mystères et à allier ainsi la raison à la foi. Il est un des précurseurs des grands scolastiques du XIIIe siècle.

En 1106, le conflit des investitures étant résolu à l'avantage de l'Eglise, saint Anselme retourna à Cantorbéry, où il mourut le 21 avril 1109 (2).

Les difficultés qu'Anselme rencontra ne sont-elles pas de la même nature que celles qui s'opposent aujourd'hui au développement du catholicisme? Pasteurs et fidèles doivent lutter pour sauvegarder la liberté et la doctrine de l'Eglise. C'est pour cela que Pie X, en célébrant l'anniversaire de l'archevêque de Cantorbéry, le propose à l'univers catholique comme un modèle dans la défense des intérêts de l'Eglise. — Voici une rapide analyse de cette encyclique :

Notre-Seigneur a bien voulu consoler son Eglise au milieu de l'amertume des temps et des récentes calamités. Le triomphe de la Religion a été sensible : dans le monde entier, pour le jubilé du Pape ; dans l'Amérique du Nord, au centenaire de la fondation de nombreux diocèses ; en Angleterre, avec le

(1) La mémoire de saint Anselme doit être chère aux habitants de la région lyonnaise, car il séjourna longtemps à Lyon pendant son exil, accueilli avec la plus bienveillante sympathie par l'archevêque Hugues, son ami. Saint Anselme composa dans cette ville plusieurs de ses ouvrages, entre autres le *Liber de conceptu virginali et originali peccato*. Par sa sainteté déjà retentissante, il opéra des miracles dans les environs de Lyon. — Sur le séjour de saint Anselme à Lyon, voir DE COLONIA, *Histoire littéraire de la ville de Lyon* (Lyon, deux in-4°, 1730), T. II, p. 210-227.

(2) Les œuvres de saint Anselme sont réunies dans la Patrologie latine de Migne : T. CLVIII et CLIX ; elles sont précédées de sa biographie écrite par son fidèle compagnon, Eadmer. — Sur la vie, la doctrine, l'influence de saint Anselme, voir : RAGEY, *Histoire de saint Anselme, archevêque de Cantorbéry* ; Paris et Lyon (1889), deux in-8°. — *Dictionnaire de Théologie catholique*, de VACANT, V° Anselme (saint), T. I, col. 1327-1360, art. du P. BAINVEL.

Congrès eucharistique ; à Lourdes, au milieu des fêtes splendides du cinquantenaire. A l'occasion même des désastres de Messine, le concours si touchant de toutes les âmes chrétiennes a montré la force de la charité chrétienne.

Ce retour des hommes à l'Eglise et à Dieu est un puissant encouragement au milieu des difficultés qui assaillent l'Eglise. Des ennemis extérieurs et des ennemis intérieurs s'unissent pour la combattre.

Au dehors, les calomnies contre le clergé, les obstacles accumulés afin de cacher l'action bienfaisante de l'Eglise, la violation de tout droit public, de toute justice. « Cela surtout a « été un immense excès de perversité dans les pays qui doi- « vent le plus à la civilisation chrétienne. On veut, à toute « force qu'à la place de Dieu règne la licence, sous le faux nom « de liberté... De là vient que l'on chasse les Ordres religieux « qui ont été de tout temps les initiateurs les plus méritants « des œuvres de science et de civilisation parmi les nations bar- « bares ou cultivées. De là vient que les institutions de l'E- « glise pour la bienfaisance sont affaiblies, que ses ministres « sont tournés en dérision et même réduits à l'impuissance ou « à l'inertie. On plaisante, on persécute les laïques distingués, « catholiques franchement pratiquants, comme s'ils appar- « tenaient à une classe inférieure ou rejetée. »

Au dedans, la guerre est encore plus dangereuse, parce qu'elle est faite par des fils dénaturés. Ils veulent troubler toutes les sources de la piété et de la vie chrétienne, bouleverser les fondements de la constitution divine. Toute autorité est méprisée, celle du Pape comme celle des évêques. L'Eglise doit avoir une nouvelle forme, de nouvelles lois, suivant les fantaisies de systèmes monstrueux. Quoique dénoncé déjà plusieurs fois, le *modernisme* ne cesse pas d'être un mal très profond, surtout parmi les jeunes générations naturellement plus inexpérimentées. Loin d'être le fruit d'études sérieuses, ces erreurs sont un effet de l'orgueil intellectuel, de l'ignorance ou d'une connaissance désordonnée des choses religieuses.

Saint Anselme a montré comment il faut résister à cette double attaque, tantôt par une vigoureuse défense, tantôt par la patience. Il est nécessaire d'abord de rappeler sans

cesse aux fidèles les droits de l'Eglise, les principes de justice :

«... Au milieu des malheurs publics, nous devons crier plus « fort et signifier les grandes vérités de la foi non seulement « aux humbles, aux affligés, mais aussi aux puissants, aux heu- « reux du monde, aux arbitres et aux conseillers des nations, « redire à tous les grandes vérités, que l'histoire confirme « avec ses terribles leçons : par exemple que le *péché rend les* « *peuples malheureux ;* que les *Puissants seront grandement* « *tourmentés.* — Il faut s'attendre à ce que les conséquences « de ces menaces soient plus amères lorsque les fautes sociales « se multiplient, quand le péché des grands et du peuple con- « siste à rejeter Dieu et à se révolter contre l'Eglise : double « apostasie sociale, qui est une source d'anarchie, et de cor- « ruption pour les individus et pour la Société.

Dans cette lutte contre les ennemis de l'Eglise, il faut surtout éviter le découragement. L'Eglise doit être persécutée. Dieu a voulu qu'elle soit perpétuellement exercée par des oppressions ; par des tristesses, afin de pouvoir ressembler davantage à Notre-Seigneur qui a souffert des tourments si grands et afin d'achever ce qui manque à la passion du Christ. (S. Paul, Ep. aux Colossiens, I, 24.)

Ils se trompent donc ceux qui imaginent pour l'Eglise un état de repos parfait. Ils se trompent encore plus honteusement, s'ils veulent acheter cette paix par des concessions ou par des dissimulations. « Ce sont là des rêves. On n'a jamais « cessé de forger de telles chimères et on ne cessera jamais « de le faire tant qu'il y aura des soldats lâches qui s'enfuient « ou des traîtres qui pactisent avec l'ennemi. »

« Il incombe aux évêques de veiller à ce que notre âge, si « porté à cette habitude néfaste, ne croupisse plus dans une « vile neutralité (*una vile neutralità*, texte italien), et qu'il ne « ruine plus le droit divin et le droit humain par des compro- « missions. Que tous retiennent cette parole de Jésus-Christ : « *Qui n'est pas avec moi est contre moi.* » (Matth., XII, 30).

Cette tâche des pasteurs est délicate. Ils doivent agir avec force, et avec charité pourtant. Il faut être condescendant afin de pouvoir par l'affection et par la miséricorde relever

ceux qui sont abattus. « Nous ne voulons pas cependant dissi-
« muler les angoisses qui déchirent parfois l'âme des meil-
« leurs pasteurs eux-mêmes, lorsqu'ils se demandent incer-
« tains, s'il faut agir avec plus de douceur, ou résister avec
« plus de constance. » Mais c'est alors qu'il faut placer toute sa confiance en Dieu et chercher un refuge dans le sein de l'Eglise en toute simplicité. C'est ce que faisait saint Anselme lorsqu'il disait : « Je veux, autant qu'il m'est possible, remet-
« tre tous mes actes à la disposition de l'autorité du Siège
« apostolique, pour qu'il les dirige, et, s'il en est besoin, les
« amende. »

Du reste, il est admirable que l'union des évêques et des fidèles avec le Pape se soit resserrée encore plus intimement de nos jours. « Le monde s'irrite de cette unanimité ; il ne
« voit rien de semblable dans les sociétés humaines, et il ne
« peut l'expliquer par des raisons politiques et terrestres,
« puisque cette union est l'accomplissement de la sublime
« prière faite par le Christ lui-même à la dernière Cène. »

Avec le courage, la confiance et l'union au Saint-Siège, les catholiques peuvent soutenir les attaques des ennemis du dehors. Pour résister au péril doctrinal, il faut d'abord l'humilité pour suivre la direction de l'Eglise, puis une méthode de travail sûre.

La punition de l'orgueil humain est de ne pouvoir jamais être d'accord avec lui-même. Aussi tantôt les modernistes ont voulu changer le dogme, tantôt ils ont embrassé l'*agnosticisme*, prétendant ne rien pouvoir connaître des vérités religieuses et philosophiques. Ils ont passé d'un extrême à l'autre, de la présomption au désespoir.

« Entre ces excès se tient la doctrine catholique qui assi-
« gne à la philosophie et à la théologie leur rôle propre. La
« philosophie doit démontrer que notre foi est raisonnable;
« la conséquence est le devoir de croire à l'autorité divine qui
« nous propose des mystères très profonds, mais attestés par
« un grand nombre de signes de crédibilité. La théologie s'ap-
« puie sur le fait de la révélation divine et rend plus fermes dans
« la foi ceux qui ont déjà l'honneur d'être chrétiens. »

Pour exposer cette doctrine, Anselme fut suscité de Dieu. Par

la parole, par la plume, par l'exemple, il montra la voie sûre, il fut le guide et le maître des docteurs qui, après lui, enseignèrent les sciences sacrées avec la méthode scolastique. « Son renom « fut tel que la gloire des savants qui suivirent et celle de Tho« mas d'Aquin lui-même, ne le diminua pas, même lorsque « le docteur Angélique n'accepta pas toutes ses conclusions « ou y apporta des compléments. Anselme eut le mérite d'ou« vrir le chemin au raisonnement, de calmer les scrupules des « timides, de prémunir les imprudents contre le danger et de « repousser les sophistes. »

« Nous avons insisté volontiers sur le mérite intellectuel « d'Anselme parce que ce Nous est une heureuse occasion « d'exhorter de nouveau à ouvrir pour les jeunes clercs les « sources très salutaires de la science chrétienne, que notre « saint Docteur avait d'abord découvertes, et que Thomas « d'Aquin enrichit magnifiquement. Qu'on n'oublie pas à ce « sujet l'encyclique *Æterni Patris* de notre prédécesseur Léon « XIII, ni les instructions répétées par Nous-même, en particu« lier dans l'Encyclique du 8 septembre 1907 : *Pascendi domi« nici gregis.*

« Nous demandons à votre Fraternité d'intercéder auprès « de Dieu en le priant de vouloir bien préserver du fléau des « hérésies menaçantes son Eglise et Nous-même qui, malgré « notre indignité, la gouvernons ; en lui demandant aussi « pour les égarés, l'abandon de leurs erreurs et le retour dans « la voie de la vérité. » C'est par cette prière adressée à saint Anselme, par Grégoire VII, que Pie X termine son encyclique.

Puisse cette rapide analyse engager quelque lecteur à lire, ou mieux, à méditer les paroles du Saint-Père, réconfortantes et pleines d'enseignements sur la conduite à suivre dans la lutte actuelle.

II. — En érigeant à Rome un Institut biblique, Pie X donne au monde une nouvelle preuve que l'Eglise ne craint pas la vraie science. Léon XIII avait déjà conçu le projet d'établir une école supérieure d'Ecriture Sainte, pour former des professeurs et des écrivains catholiques capables d'enseigner et

de défendre la doctrine biblique de l'Eglise. Mais faute de ressources, l'Institut n'avait pu être fondé.

La charité catholique a permis enfin à Pie X de réaliser le dessein de son prédécesseur. « Aujourd'hui pour la joie, « l'honneur, le bien du catholicisme, en vertu de Notre auto« rité apostolique et après mûre délibération, Nous éri« geons à Rome un Institut biblique avec ses lois et sta« tuts. »

« Cet Institut aura pour but de constituer dans la ville de « Rome un centre de hautes études pour l'Ecriture Sainte, « afin de promouvoir le plus efficacement possible la doctrine « biblique et toutes les études annexes, selon l'esprit de l'Eglise « catholique (1). »

Le nouvel Institut relève directement du Saint-Siège. La direction en appartient à un Président nommé par le Pape, sur le rapport du Supérieur général de la Compagnie de Jésus. Les professeurs seront aussi nommés avec l'approbation du Saint-Père, par le Supérieur général des Jésuites. En confiant ainsi la conduite de l'Institut biblique à une Société religieuse, Pie X assure plus de suite et plus d'unité dans l'enseignement.

Les jeunes gens qui suivront les cours sont répartis en plusieurs catégories. Les étudiants proprement dits, qui auront terminé leurs cours de philosophie scolastique et qui seront docteurs en théologie ; pour obtenir les grades en Ecriture Sainte, ils devront avoir parcouru le cycle complet des études de l'Institut. — Les « auditeurs inscrits » qui auront complètement achevé leurs cours de philosophie et de théologie. — Enfin les « auditeurs libres », c'est-à-dire tous les autres travailleurs qui voudront assister aux cours de l'Institut.

La matière principale des études est celle qui est exigée pour l'obtention des grades académiques décernés par la Commission biblique : introduction historique aux différents livres de la Bible, exégèse, théologie biblique, langues orientales, etc., etc. L'enseignement sera donné dans des cours et des exercices pratiques. Le but principal du professeur sera d'aider

(1) Lettre apostolique « *Vinea electa Sacræ Scripturæ* » érigeant l'Institut Biblique, 7 mai 1909. — *Acta Apostolicæ Sedis*, T. I, p. 447-449.

les élèves à se livrer utilement à des travaux ultérieurs avec une méthode scientifique.

Des conférences publiques seront données par les membres de l'Institut. Elles seront très profitables aux élèves en leur montrant comment on peut traiter les questions bibliques d'une manière à la fois scientifique et populaire. Les étudiants les plus avancés pourront se former à ce genre de parole qui est de la plus grande nécessité à notre époque surtout.

Une bibliothèque sera mise à la disposition des maîtres et des élèves. Elle comprendra tous les ouvrages anciens ou nouveaux, nécessaires au vrai progrès des sciences bibliques.

Un *Musée* réunira les objets qui pourront illustrer les antiquités bibliques et les Livres Saints. Enfin l'Institut publiera les travaux de ses membres qui pourraient servir l'érudition ou la défense de la vérité catholique touchant l'Ecriture Sainte (1).

Les journaux nous ont appris la nomination du R. P. Fonck, Jésuite, aux fonctions de Président du nouvel Institut biblique. Le P. Fonck a été professeur à Inspruck, puis à l'Université Grégorienne à Rome. Il a publié plusieurs ouvrages sur les questions scripturaires, et dernièrement, il s'était fait remarquer par son livre sur la *Méthode dans les travaux scientifiques*, livre qui aura bientôt une traduction française et une traduction latine.

III. — La Congrégation des Sacrements a rendu le 14 mai dernier, un important décret sur la validation de certains mariages.

En vertu de règles récentes (Saint-Office, février 1888, janvier 1889), les évêques peuvent permettre aux curés de dispenser, en cas de danger de mort, des empêchements de droit ecclésiastique, qui rendraient les mariages nuls : par exemple la parenté au troisième ou quatrième degré. Deux cas plus graves sont pourtant exceptés. (*Sacer presbyteratus ordo, affinitas lineæ rectæ ex copula licita proveniens.*)

(1) Nous empruntons ces détails au règlement qui accompagne la lettre « *Vinea electa* », A. A. S. T. I, p. 449-451.

Or, d'après le décret *Ne temere* (août 1907), én danger de mort le mariage peut être contracté légitimement en présence de n'importe quel prêtre et de deux témoins, s'il est impossible d'avoir le curé ou un prêtre régulièrement délégué. — — Plusieurs évêques ont demandé à la Sacrée Congrégation de bien vouloir accorder à tout prêtre ainsi appelé à régulariser la situation d'un moribond, le pouvoir de dispenser des empêchements de droit ecclésiastique comme ci-dessus.

La Congrégation a émis un avis favorable, confirmé par le Pape (1).

Le cas peut être pratique en France. Au moment d'une grave maladie, deux personnes, unies civilement seulement, peuvent vouloir se marier religieusement ; mais un empêchement de droit ecclésiastique, parenté rapprochée, par exemple, rend impossible le sacrement, sans une dispense longue à obtenir. D'autre part, le curé est absent. On appelle alors le premier prêtre rencontré. — En vertu du décret *Ne temere* et de la présente décision de la Congrégation des Sacrements, ce prêtre a juridiction pour dispenser de cet empêchement et pour assister canoniquement au mariage.

Remarquons qu'il ne s'agit que des empêchements constitués par l'Eglise et non de ceux qui découlent de la Loi divine sur l'indissolubilité du mariage.

IV. — L'Eglise ne refuse pas le pardon aux usurpateurs des biens ecclésiastiques, s'ils consentent à reconnaître que leur titre de propriété est vicié à cause de la spoliation. Une façon de reconnaître le droit de propriété de l'Eglise sur ces biens serait de les lui restituer. Mais une restitution totale ne manquerait pas dans bien des cas de susciter de graves difficultés, qui arrêteraient les bonnes volontés sur la voie du repentir. Aussi l'Eglise préfère-t-elle à ce premier moyen celui de la « composition », contrat par lequel l'autorité ecclésiastique accepte une indemnité fixée par elle, et cède en retour, tous ses droits sur les biens usurpés.

L'acquéreur d'un bien de fabrique par exemple, veut-il

(1) A. A. S. T. I, p. 468-469.

mettre ordre aux affaires de sa conscience, il demandera à son évêque, ou en cas de péril de mort à son confesseur, « d'entrer en composition ». L'évêque ou le confesseur, suivant les règlements adressés à l'épiscopat français par le Cardinal Secrétaire d'Etat, le 24 septembre 1907, fixera la somme à payer comme indemnité. Pour cela il tiendra compte de la valeur réelle de la chose et des circonstances particulières : prix d'achat, condition de l'acquéreur, bénéfice qu'il a pu réaliser.

Déjà, dans plusieurs diocèses, des usurpateurs ont pu se réconcilier avec l'Eglise par une « composition ». Mais parfois des sommes trop fortes ont été demandées, au risque de détourner les repentants de leurs bonnes dispositions. Le Saint-Siège, prévenu du fait, a envoyé à tous les évêques de France une lettre les mettant en garde contre des exigences qui pourraient compromettre le salut des pécheurs. (1)

Voici, d'après ce document, la conduite à suivre, surtout à l'égard des moribonds.

Une composition doit être demandée, afin que le coupable reconnaisse que l'Eglise a des droits sur les biens qu'il prétend posséder. « En effet, celui qui, par une composition bénigne, « remet une partie d'un bien, montre par là même, qu'il a « tout pouvoir de disposer librement du bien entier ; quant à « celui qui sollicite ou seulement accepte la composition, il « reconnaît et avoue manifestement sa dette. »

« Dans ces conditions, il faut éviter avec soin une attitude « trop rigide. Elle paraîtrait restreindre l'autorité suprême du « Pape sur les biens temporels de l'Eglise, et, en outre, favo- « riser le plan des impies qui n'ont d'autre but que de perdre « les âmes rachetées par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ils sont « nombreux en France ceux qui n'ont pas la foi tout à fait « éteinte, mais qui, pourtant, cédant à l'appât d'un gain, « n'ont pas hésité à acquérir les biens volés à l'Eglise. Ces « hommes, s'ils se voient sous le coup de peines et d'obliga- « tions rigoureuses, reculeront devant tant de difficultés et « préféreront rester dans le péché, plutôt que de satisfaire « aux justes exigences de la Sainte Eglise. Il peut arriver aussi

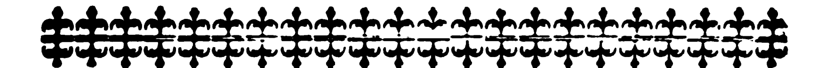
(1) A. A. S. T. I, p. 239-240.

« que, aux approches de la mort, les parents ou héritiers des « moribond refusent d'appeler le confesseur qu'il réclame, « dans la crainte que, par ses conseils, le malade ne décide la « restitution complète des biens d'Eglise et ainsi ce malheu- « reux mourra sans avoir obtenu l'absolution de ses péchés et « en donnant un grave scandale. »

« Au contraire, par une composition indulgente on pour- « voit au bien spirituel des faibles, en même temps qu'on ré- « pare au moins en partie les dommages subis par l'Eglise. « On permet d'espérer que de plus rebelles eux-mêmes, atti- « rés par les facilités de la réconciliation, viendront tôt ou « tard à se repentir et à bien agir. »

Il ne faudrait pas voir dans cette lettre quelque chose qui ressemblerait à un recul, à une concession sur le principe du droit de propriété de l'Eglise. Ce principe au contraire est nettement revendiqué puisque la composition est exigée pour que le coupable soit réconcilié. Mais que cette composition soit indulgente ! L'Eglise ne veut pas pour une question d'argent, détourner le pécheur de sa conversion. C'est ainsi que l'autorité ecclésiastique procède lorsqu'il s'agit d'intérêts matériels qui la préoccupent moins que le salut des âmes.

A. JULLIEN.



BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE & QUESTIONS RELIGIEUSES

La Théologie de Bellarmin, par J. DE LA SERVIÈRE, S. J. — In-8° cavalier de 764 pages. — Paris, Beauchesne, 1908. — *Prix :* 8 fr.

Bellarmin méritait de trouver une place dans la *Bibliothèque de Théologie historique*, bien qu'il ait porté sur lui-même ce jugement qui fait honneur à sa perspicacité et à sa modestie : « Esprit, non pas subtil ni élevé, mais facile et *prompt à s'assimiler toute doctrine* » (cité par de la Serv., p. 28). Le R. P. de la Servière lui a consacré un gros volume de 764 pages, où, très clairement et très fidèlement, il expose les thèses et les arguments de l'auteur des *Controverses*, en suivant le plan de ce grand ouvrage. La moitié du volume résume les traités fondamentaux, Lieux Théologiques, Eglise, Pontife Romain. C'est sur ce terrain surtout que Bellarmin a rendu à la Théologie des services éminents, en mettant de l'ordre dans « cette énorme masse et ce vaste chaos de controverses » contre les protestants.

La méthode du P. de la Servière paraîtra excellente, si l'on envisage seulement le but particulier qu'il voulait atteindre. Mais si la Bibliothèque de théologie historique veut poursuivre le même travail et utiliser la même méthode à propos de tous les théologiens de valeur, elle risque bien de nous offrir des redites un peu fastidieuses. Il serait peut-être mieux de laisser de côté ce qui appartient au fonds commun de la théologie. Les pages les plus intéressantes du P. de la Servière sont certainement celles où il étudie les idées personnelles et la physionomie intellectuelle de Bellarmin.

Notons un détail sur lequel l'auteur semble avoir voulu attirer

notre attention par des protestations réitérées : « Bellarmin ne fut jamais thomiste dans les questions de la grâce ». Il l'affirma jusque sur son lit de mort. Le Père de la Servière écrit cependant (p. 662) : « Au sujet de la prédétermination physique, il est difficile de reconnaître par l'inspection des leçons de Louvain quel fut l'enseignement de Bellarmin dans ses premières années ». Et il cite quelques textes qu'un thomiste défendrait volontiers. Comment expliquer l'évolution de la pensée du jeune professeur? Le P. de la Servière croit que c'est le livre de Bannez qui révéla à Bellarmin les inconvénients de la prémotion physique, inconvénients qu'il n'avait pas remarqués en étudiant le thomisme dans la *Somme Théologique* :

On sait d'ailleurs que Bellarmin ne s'arrêta pas au pur molinisme, qu'il trouva dans Molina « des propositions malsonnantes », et que c'est surtout à son influence qu'est dû le décret (1) porté par le général de la Compagnie de Jésus, Claude Acquaviva, prescrivant l'enseignement du Congruisme.

L. PÉRIER.

I *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistich-römischen Welt* von Dr Adolf DEISSMANN. — mit 59 Abbildungen im Texte ; — In-4°, 364 pp. — Tübingen, Mohr, 1908. — *Prix :* 16 fr.

II. *Das Urchristentum und die unteren Schichten* von Dr Ad. DEISSMANN. — In-8°, 42 pp. — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1908. — *Prix :* 1 fr. 25.

I. Nous avons déjà parlé plusieurs fois à nos lecteurs des travaux du Dr Deissmann sur la langue du Nouveau Testament. Il veut prouver que celle-ci n'est pas une langue spéciale mais celle qui était parlée dans le monde grec au temps de Notre-Seigneur. Il admet bien une influence aramaïsante, surtout au point de vue lexicographique, mais il ne croit pas qu'elle ait été suffisamment profonde pour différencier cette langue du grec contemporain. Il prouve son hypothèse en montrant que l'on retrouve le grec du Nouveau Testament — même dans ce qu'il y a de plus caractéristique, c'est-à-dire ce qu'on avait cru provenir de l'hébreu ou

(1) Cf. Denz. n° 964 de la 9° édition. On remarquera que le P. Bannwart S. J., qui a préparé la 10° édition de l'Enchiridion, a complètement remanié le texte du n° 964 (n° 1090 de la 10° édition). Il n'y est plus fait mention du décret du P. Acquaviva.

de l'araméen — dans les inscriptions, les papyrus, les ostraka. Il avait exposé ces idées dans de nombreux travaux dispersés, *Bibel-Studien*, *Neue Bibel-Studien*, *New Light ou the New Testament ;* dans le beau volume qu'il a publié l'année dernière il les a rassemblés et exposés d'une façon systématique, en y ajoutant dans la IIe partie de nombreux compléments surtout au point de vue grammatical et lexicographique. Les parties III-V sont presque complètement nouvelles sinon pour les idées exposées du moins pour les documents qui les prouvent.

M. Deissmann étudie d'abord le problème tel que nous venons de le poser; puis, il fait connaître les matériaux sur lesquels il s'appuie pour le résoudre : les inscriptions, les papyrus, les ostraka. Il rappelle les publications qui en ont été faites. Il compare ensuite le grec de ceux-ci à celui du Nouveau Testament, tant pour la grammaire que pour le dictionnaire. Il se place au point de vue littéraire pour montrer que les écrits du Nouveau Testament, principalement les épîtres, ont des similaires dans les épîtres du temps. Il recherche enfin ce que ces études pourront produire au point de vue d'une intelligence plus complète du Nouveau Testament et du Christianisme primitif. Il signale la nécessité d'un nouveau Dictionnaire du grec du Nouveau Testament où il serait tenu compte des découvertes nouvelles d'inscriptions, papyrus et des travaux récents sur la langue néotestamentaire. Remarquons que dans l'*Expositor* MM. Moulton et Milligan ont commencé la publication de notes lexicologiques d'après les papyrus, qui fourniront des éléments précieux pour ce Dictionnaire.

De nombreuses photogravures très bien exécutées reproduisent les principaux papyrus ou ostraka qui fournissent les matériaux de l'exposé. On pourra ainsi se former une conviction scientifique. D'ailleurs, tous les textes sont donnés en entier, en original et en traduction. Il s'ensuit que le travail du Dr Deissmann, s'il s'adresse en premier lieu aux spécialistes, pourra être lu avec fruit et intérêt même par ceux qui ne sont pas initiés à ce genre d'études.

Nous n'avons pas à entrer dans le détail de ce travail du Dr Deismann; nous avons déjà exposé dans l'*Histoire des Livres du Nouveau Testament*, T. III, p. 325-338, tout ce qu'il apportait de nouveau sur la langue du Nouveau Testament et le secours qu'il fournissait pour l'exégèse. Nous continuons à penser que la connaissance du grec populaire pourra être utile pour comprendre celui du Nouveau Testament, mais qu'il faudra tenir aussi grand compte du grec des Septante, de Polybe, de Josèphe et des autres écrivains

de ce temps-là. Il y aurait peut-être lieu aussi de relever un peu plus le caractère littéraire de certains écrits du Nouveau Testament que ne le fait le Dr Deissmann. Sans parler de l'épître aux Hébreux qui est une œuvre d'excellent grec et de l'Evangile de saint Jean, dont la langue n'a rien de populaire, on devra tenir la plupart des épîtres pauliniennes pour des œuvres d'une belle tenue littéraire. Il ne faudrait pas pour juger ces écrits prendre toujours pour norme les écrits classiques. Il est des pages de l'épître aux Romains pour ne parler que de celle-là qui égalent et à notre avis, qui dépassent en éloquence les plus belles pages des écrivains classiques.

II. S'appuyant sur ces découvertes de documents d'origine populaire et sur les écrits du Nouveau Testament le Dr Deissmann a essayé de démontrer dans une conférence prononcée à Dessau, 1908, que le christianisme primitif soit par ses chefs, soit par la masse de ses adhérents fut un mouvement des basses classes de la société. Un Rédempteur, Jésus de Galilée, s'est levé, dit-il, qui s'est penché sur les masses populaires et les a embrassées de toute son âme pour les appeler au royaume de Dieu. Mais dans la masse il a cherché l'âme de chacun pour la mettre en contact avec les réalités supérieures. Ce fut un homme d'entre les travailleurs, l'apôtre Paul, qui porta au peuple la bonne nouvelle et unit chaque âme dans le culte du Rédempteur pour former de toutes réunies la maison des saints.

Le Dr Deissmann proteste contre la théorie de Kautsky qui voit dans le christianisme primitif le résultat d'un mouvement communiste à l'époque impériale et contre celle de Kalthoff d'après laquelle le christianisme serait la fusion de la philosophie antique populaire, avec une tendance prolétarienne à une organisation communiste, et les espérances messianiques du judaïsme.

E. JACQUIER.

Dieu et Science, par J. DE LA PERRIÈRE. — 2 vol. in-16, XII-314 pp. et 369 pp. — Lyon-Paris : Librairie Emmanuel Vitte. — *Prix :* 7 fr.

« Dieu et science » est l'œuvre d'un apologiste. « Ce livre, dit l'auteur dans sa Préface, aspire à dépeindre la mentalité d'un homme de foi, à montrer qu'elle n'a rien à répudier du progrès des sciences, qu'au contraire, tout fait scientifique rapproche de Dieu, parce que Dieu étant la vérité, toute vérité mène nécessairement à Lui ».

Bien que leur titre puisse le laisser supposer, les questions traitées en ces deux petits volumes ne sont pas limitées aux seuls rapports entre la croyance spiritualiste et la science ; questions philosophiques ou historiques connexes y sont aussi exposées et discutées. Dans une Ire partie, l'auteur montre que tous les éléments du monde matériel, intellectuel ou moral, supposent l'existence d'un Etre nécessaire et souverain. Les matérialistes ont prétendu que, loin de démontrer l'existence de Dieu, l'étude impartiale des divers éléments qui composent l'Univers oblige à la nier. L'auteur a voulu reprendre pour sa part cette étude ; il nous en donne ici les résultats. Sur la Matière, l'Univers, la Vie, l'Intelligence, la Raison, l'Instinct, la Société, il s'est posé les questions suivantes : Que sont-ils? d'où viennent-ils? Leur existence comme leur origine ou leur fin lui ont révélé Dieu. L'auteur termine cette première partie par une étude du Transformisme et des théories sur l'origine de l'Homme. — La IIe partie de l'ouvrage a pour titre : « Les miracles qui prouvent Dieu historiquement ». L'énoncé des différents chapitres en dira assez l'importance : 1° Jésus-Christ, son existence, sa vie, sa divinité ; 2° Créance en Jésus-Christ ; 3° La survie de Jésus-Christ dans son Eglise à travers les siècles ; 4° les grands miracles historiques ; 5° les thaumaturges.

Cet ouvrage n'a pas la prétention de constituer un *traité* d'apologétique ; l'auteur a même à dessein adopté la manière la meilleure pour une œuvre de vulgarisation : « on revient toujours à nos maîtres du XVIe siècle. dit-il, parce qu'entre autre chose ils offrent l'intérêt de l'impromptu, de la curiosité, de l'inattendu ; qui pourra blâmer d'essayer de ce sel pour retenir le lecteur peu philosophique sur un sujet qui l'est si profondément? » Aussi bien, quelques-unes des critiques que nous allons formuler n'atteindraient-elles pas leur but, si, au moyen de quelques modifications, cet ouvrage n'était pas capable de devenir utile à ceux même qu'il n'avait pas l'intention d'atteindre. D'abord il faut regretter que l'auteur ait mêlé à son œuvre certaines réflexions ou considérations très propres à la vérité à frapper des gens de culture moyenne, mais qui risquent beaucoup de déconsidérer son travail auprès de plusieurs . De plus on pourrait relever quelques inexactitudes de détail, par exemple dans les questions relatives à l'origine de l'homme. Surtout on reprochera à l'auteur de n'avoir pas toujours donné ses références de façon assez précise : trop souvent, il note d'un mot sa source par nom d'auteur et titre de l'ouvrage, sans plus ; rarement il marque l'édition citée et plus rarement encore il donne les indica-

tions de chapitre ou de page. Pourquoi encore ne pas transcrire les citations grecques toujours de la même manière, accentuer les unes et non les autres? Enfin, on désirerait à la fin de l'ouvrage un bon index analytique qui permît de rechercher les très nombreuses informations qui se trouvent dans ces deux volumes.

Tel quel cependant cet ouvrage est très intéressant, rempli de points de vue nouveaux et suggestifs. Qualité assez rare, il répond très exactement au but que l'auteur s'est proposé, bien qu'il soit permis d'espérer que dans une prochaine édition il l'adaptera à une autre classe de lecteurs. Tous en effet auront beaucoup à apprendre en l'agréable compagnie de M. de la Perrière : il les fera ainsi participer à sa très haute et très vaste culture et à ses longues et fructueuses recherches personnelles.

F. B.

Spirit in the New Testament. An inquiry into the use of the word πνεῦμα in all passages and a survey of the evidence concerning the Holy Spirit, by E.-W. WINSTANLEY. — In-16, 166 pages. — Cambridge, at the University Press, 1908.

Dans une première partie, l'auteur a rassemblé tous les passages du Nouveau Testament où se trouve le terme πνεῦμα, esprit, en les accompagnant de notes grammaticales et exégétiques, pour en expliquer l'emploi. Il a relevé 379 passages. Dans une seconde partie, il a étudié ceux qui établissaient l'influence ou l'action du Saint-Esprit dans l'Eglise ou dans l'âme chrétienne.

Ce travail qui se présente comme un recueil de textes sera très utile à quiconque voudra étudier la pneumatologie dans le Nouveau Testament. L'auteur a posé les premiers jalons et donné les éléments.

E. J.

Le Catéchisme romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne, par G. BAREILLE. — T. IV. — In-12, 704 pp. — Soubiron, Montréjeau, 1909.

Ce volume traite des sacrements. Comme dans les volumes précédents, M. Bareille expose la doctrine traditionnelle telle que nous la trouvons dans le catéchisme romain. Mais, en même temps, il fait connaître les erreurs modernes qu'a suscitées la libre-pensée dans cette matière si importante, et les réduit à néant par une réfutation solide. « Il en est des sacrements, dit Loisy, ainsi que de

l'Eglise et du dogme qui procèdent de Jésus comme des réalités vivantes, non comme des institutions expressément définies ». C'est dire que les sacrements sont d'institution humaine. Dans l'exposition de la doctrine, M. Bareille a adapté la méthode historique, ce qui est nouveau et donne à ses explications une très grande valeur et un intérêt saisissant. Il nous montre comment la pratique de l'Eglise a évolué de siècle en siècle tout en conservant les parties essentielles des sacrements. Pour nous borner à un exemple, le dogme de la présence réelle est d'abord démontré par les divers passages de l'Evangile et des épîtres de saint Paul, puis élucidé par les écrits des Pères et confirmé à travers le moyen âge et les temps modernes par les définitions conciliaires. Les leçons qui ont trait aux sacrements en général, ainsi qu'au baptême et à l'Eucharistie renferment des développements très étendus et très solides. Moins complètes sont celles qui ont pour objet les autres sacrements. Toutefois, c'est une observation et non point une critique propre à diminuer le mérite de l'ouvrage.

Ph. GONNET.

A critical examination of the Evidences for the doctrine of the Virgin Birth by T.-J. THORBURN. — In-12, IV-179 pp. — London, Society for promoting christian Knowledge, 1908. — *Prix :* 2 fr. 90.

Le but de M. Thorburn a été de rassembler et de discuter tous les témoignages que nous a laissés l'antiquité chrétienne sur la naissance surnaturelle de Jésus. Dans une première partie il étudie les textes des écrits canoniques, MT, I, 16 ; LC, I, 34, 35 ; dans la seconde, ceux de saint Ignace, d'Aristide, de saint Justin, de Tatien, de Méliton de Sardes, de saint Irénée ; dans une troisième, formée de sept appendices, il donne sur la naissance virginale de Jésus des passages du symbole romain (an 100) des évangiles apocryphes, des écrits du Nouveau Testament et des Pères anté-nicéens, etc.

La discussion du texte de saint Matthieu porte principalement sur la question de savoir s'il faut adopter la leçon du manuscrit syriaque sinaïtique : Joseph, à qui était mariée la Vierge Marie, engendra Jésus. M. Thorburn admet une partie de la leçon : Joseph... engendra Jésus ; l'incidente est incertaine, mais il croit que le texte parle d'une génération putative ou légale mais non réelle. Nous croyons que ce passage de la version syriaque sinaïtique n'est pas la forme primitive du texte, et qu'en tout cas le rédacteur a eu

l'intention de marquer seulement la génération légale de Jésus. Pour le texte de saint Luc, l'auteur montre bien qu'il est primitif et n'est pas une addition tardive, représentant la tradition chrétienne, contemporaine de l'auteur.

Les témoignages des écrivains ecclésiastiques sont nombreux et décisifs, et prouvent à l'évidence que, dès la fin du Ier siècle, la naissance surnaturelle de Jésus était la croyance unanime des chrétiens. Celui de saint Irénée est très important, car il se rattache à celui de saint Polycarpe, lequel venait de saint Jean, que nous aurions d'ailleurs dans le IVe Evangile, I, 14, si l'on adoptait la leçon de Tertullien, *De Carne Christi*, 19 : *Non ex sanguine, nec voluntate carnis, nec ex voluntate viri, sed ex Deo natus est.* Nous n'avons pas à discuter ici la valeur de cette variante, adoptée par quelques critiques, mais qui n'a pour la soutenir que le manuscrit vieux-latin *b*, Veronensis. Remarquons enfin qu'il y a dans les épîtres pauliniennes de nombreux passages qui supposent la naissance virginale de Jésus.

E. J.

Le Père Lacordaire, apôtre et directeur des jeunes gens, par le P. Henri Dominique NOBLE, O. P. — In-12, 368 pp. — Paris, Lethielleux, 1909. — *Prix :* 3 fr.

On connaît surtout le Père Lacordaire comme prédicateur; mais il s'est adonné à une autre œuvre beaucoup plus humble, celle de l'éducation. Tous ceux qui, à des titres divers, ont pu pénétrer l'esprit des collèges dirigés par le Tiers-Ordre de Saint-Dominique se sont aperçus qu'un esprit d'une élévation peu ordinaire et d'une largeur de vue peu commune avait présidé à leur organisation. C'était l'œuvre du P. Lacordaire.

Dans ce petit volume, le P. Noble n'a pas eu pour but de retracer l'histoire de la fondation du « Tiers-Ordre Enseignant ». Il a voulu seulement montrer de quelle façon Lacordaire arrivait à la « maîtrise » des jeunes gens. Tous féliciteront le P. Noble d'avoir su modestement s'effacer pour laisser Lacordaire lui-même parler plus souvent. C'est surtout dans des citations de lettres et de discours que nous trouvons ses principes de direction. Lacordaire a « cru de toute son âme à l'âme des jeunes gens » ; c'est pour cela qu'il a gagné leur confiance et leur affection ; c'est pour cela encore qu'il a pu, faisant appel à toutes leurs meilleures qualités, développer en eux la « grandeur d'âme ».

Le P. Noble a montré dans tout ce petit volume une rare puissance d'analyse et une très fine psychologie. Cet ouvrage sans prétention, sera bien accueilli des éducateurs qui y pourront puiser d'utiles observations. Les jeunes gens en liront avec plaisir et profit certains chapitres tels que ceux consacrés à la grandeur d'âme, la chasteté, l'amitié. Tous ceux qui restent fidèles à la mémoire du Père Lacordaire et de son œuvre y raviveront leurs souvenirs d'enfance et de jeunesse.

F. B.

Les Fiançailles et le Mariage, discipline actuelle, par L. Choupin. — Un vol. In-16 de 163 pp. — Paris, Beauchesne, 1908. — *Prix* : 1 fr. 60.

Depuis que le décret *Ne temere* de Pie X est venu modifier l'ancienne législation sur la célébration du mariage, un commentaire de ce décret est devenu nécessaire aux prêtres de paroisse pour en comprendre exactement le sens et en saisir l'application pratique. C'est ce commentaire que leur présente M. L. Choupin, docteur en théologie et en droit canonique, dans le volume ci-dessus annoncé. Le texte du décret reproduit et traduit y est méthodiquement expliqué; les obscurités en sont éclaircies, et les difficultés d'avance résolues. L'auteur d'ailleurs a eu soin de faire connaître, à la fin, les récentes décisions du Saint-Siège sur certains cas plus spéciaux. Les pasteurs d'âmes trouveront donc dans ce petit ouvrage tout ce qu'ils ont besoin de connaître sur cet important sujet.

J. T.

PHILOSOPHIE, SCIENCES, BEAUX-ARTS.

Philosophie de la Religion, par Harald Hoeffding. — Un vol. in-8° de XI-376 pp. — (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1908. — *Prix* : 7 fr. 50.

« La philosophie de la religion n'a pas à sa disposition d'autres méthodes que les méthodes générales de la philosophie. Elles consistent dans une étude portant à la fois sur la théorie *de la connaissance*, sur la *psychologie* et sur la *morale*. La critique de la théorie de la connaissance montre de plus en plus nettement que la religion n'est pas le fait de motifs purement intellectuels, et que des repré-

sentations religieuses ne peuvent être ni produites, ni conservées dans un domaine purement intellectuel. Si des représentations religieuses doivent avoir une valeur durable, elles doivent alors être les expressions imagées d'une expérience de la vie plus spéciale et plus personnelle que celle sur laquelle travaille la science. — Dans la partie psychologique, il est montré comment le sentiment religieux prend sa place naturelle dans la vie de la conscience, quand il est considéré comme un effet des expériences portant surle rapport de la valeur de la vie avec la réalité. Ce problème est sans cesse posé à nouveau par les rapports qui existent entre la valeur et la réalité : et cela resterait ainsi, même si le temps des religions positives était passé, même si on ne voulait plus employer le mot de religion. Un examen historique des motifs les plus profonds auxquels fait appel la conscience religieuse, permet d'établir ce principe, que le besoin religieux naît d'une impulsion à affirmer la conservation de la valeur. — Enfin, dans une partie morale, la valeur de la religion en elle-même est examinée. Il y est montré que la valeur du besoin religieux consiste en ce fait qu'il peut servir à la découverte de valeurs nouvelles et au maintien des anciennes. La religion n'est pas vraiment une hypothèse nécessaire à la direction de la vie morale, mais elle peut augmenter la valeur et la force de cette vie. Voici le résultat final : la religion est une forme de vie spirituelle qui, — si l'on ne veut pas diminuer la force de la vie, — ne doit pas disparaître, sans que se développe à sa place, une forme de vie nouvelle et équivalente. » Préface, p. VI-VII.

On ne peut le contester, malgré la phraséologie, la pensée est nette ; la religion n'est pour M. Höffding que le culte de l'idéal moral, dont aucune forme n'est nécessaire, mais dont la disparition diminuerait singulièrement l'humanité. Quand nous aurons dit que l'auteur parle gravement et parfois avec cette force que les expériences personnelles donnent toujours à la pensée ; qu'un grand nombre de remarques historiques ou psychologiques ont un véritable intérêt ; que l'érudition est considérable, nous aurons rendu justice aux mérites de cet ouvrage.

Mais, il ne faut pas s'y tromper : la « religion » de M. Höffding n'est pas plus la religion, comme l'entend le langage ordinaire, que Dieu n'est « la catégorie de l'idéal » ou la morale la science des mœurs. Si l'on n'admet pas l'existence de Dieu, on peut bien parler de sentiment religieux : car cette expression désigne des phénomènes psychologiques déterminés ; mais on ne peut plus parler qu'improprement de religion. Il n'y a que des religions positives.

Et pas une d'entre elles n'est indifférente à la réalité de son objet. Toutes sont le culte de quelque dieu. Il n'appartient à aucune méthode critique de faire disparaître cet élément en le négligeant.

Ce n'est donc pas seulement pour les « croyants » que les conclusions d'un tel ouvrage sont inacceptables ; c'est aussi bien pour tout philosophe soucieux de respecter les faits. La bonne foi n'est pas en jeu : rien ne permet ici de la suspecter. M. Höffding professe ouvertement une absolue liberté de pensée et un grand respect pour les religions. L'impartialité non plus n'est pas en question : bien qu'on revendique trop souvent l'impartialité en matière religieuse comme un privilège de ceux-là seuls qui sont détachés de toute religion, l'œuvre du philosophe danois n'est pas plus agressive que ne le comporte sa thèse toute négative. C'est cette conception même que nous devons déclarer dangereuse et fausse : fausse et dangereuse comme d'ailleurs la conception de l'école pragmatiste ou celle de l'école sociologique, dont celle-ci se rapproche sur plus d'un point. —

M. Höffding écrit dans la Préface : « Qu'un parti ou un autre tire bénéfice de mon travail, peu m'importe. En tout cas, c'est faire preuve d'un grand contentement de soi ou d'un calcul naïf, que d'avoir, même du côté catholique, considéré mon livre comme un heureux signe des temps » (p. VIII). Nous aimons cette franchise. M. Höffding a raison : il faut être quelque peu aveugle pour ne point voir l'abîme qui sépare sa philosophie de la pensée catholique et pour rêver d'une facile utilisation.

Est-il toujours bien renseigné sur les choses catholiques ? Dans les notes qu'il écrit pour l'édition française, au moment où l'ouvrage quittera les pays plus exclusivement protestants, nous relevons ces quelques traits : « Lorsqu'il y a quelques années, Brunetière proclama, dans un ouvrage déclamatoire, et à la grande joie de beaucoup de gens, la « faillite de la science », il pensait, non sans naïveté, que tout ce qu'il avait à faire était d'insister sur la distinction entre la foi et la connaissance. [Et cela était assez naïf, en effet ; mais était-ce toute la pensée de M. Brunetière et ce qu'il a dénoncé sous le nom de « faillite de la science » n'était-il pas la faillite des promesses de plus d'un savant ?] Mais il s'attira une réprimande de l'*archevêque de Paris* qui lui apprit que... avant qu'un homme puisse croire à aucune doctrine (par exemple la Trinité, la divinité du Christ, l'*immortalité*), il doit s'être assuré qu'elle est enseignée par Dieu, et c'est ce qu'il ne peut découvrir que par la raison » (p. 357). Tout le monde sait

qu'en cette occurrence, l'archevêque était Mgr d'Hulst, recteur de l'Institut catholique de Paris ; et tout le monde sera surpris d'apprendre que l'immortalité n'est pas, pour les catholiques, une doctrine philosophique, mais une doctrine révélée. — A propos des miracles, on n'ignore pas que l'Eglise s'impose à elle-même une enquête très sévère, d'ordre purement historique et scientifique, avant de déclarer leur caractère surnaturel, et que cette déclaration même est fondée sur l'ensemble des circonstances du fait. On sait aussi que, selon saint Thomas et selon tous les théologiens, la raison des miracles ou leur but est de confirmer la révélation en général ou quelque manifestation particulière de Dieu. M. Höffding fait ici cette réflexion : « Si l'on exige maintenant une révélation (sanctionnée par l'Eglise) avant que nous puissions être sûrs que quelque chose de surnaturel a été révélé, et si la susdite révélation est elle-même un miracle, comment ce mouvement circulaire peut-il finir, et comment peut-on entrer dans le cercle ? » On voudra bien remarquer que ces notes, pour courtes qu'elles soient, touchent à des points essentiels de la doctrine catholique. Il serait sans doute impertinent de demander si la vaste érudition de M. Höffding est tout entière de cette qualité et s'il commet d'aussi graves inexactitudes à l'égard de toutes les religions et de tous les systèmes philosophiques. Nous sommes persuadés que ce jugement serait injuste. Mais il nous appartient de dire, respectueusement, qu'on n'a pas le droit, quand on écrit sur la religion, de présenter de la sorte la religion catholique.

St. POULOUX.

Psychologie de l'Incroyant, par X. MOISANT. — Un vol. in-14, de la « Bibliothèque apologétique », 339 pages. — Paris, Beauchesne, 1908.

On se plaint parfois du tour trop exclusivement abstrait et théorique que revêtent les études apologétiques ; on voudrait leur voir une portée plus pratique. Cette critique assurément ne manque pas d'une certaine justesse : l'analyse psychologique fournit matière à de très suggestives documentations.

Il n'est pas sans intérêt de songer à ceux qui ne croient pas, de noter leurs difficultés de croire, de rechercher la nature et la cause des résistances que la foi rencontre dans leurs âmes, et les motifs pour lesquels les raisons de croire n'ont de prise ni sur leur intelligence si sur leur volonté.

Tel a été sans doute, le dessein que s'est proposé M. X. Moisant en écrivant cette « Psychologie de l'incroyant ». Il a dû choisir ses modèles parmi les types représentatifs des diverses sortes d'irréligion. Voltaire est le type du croyant railleur et sceptique. M. Moisant l'étudie dans son premier livre en tant que philosophe, en tant que blasphémateur de « l'Infâme », en tant que moraliste, en tant que polémiste. Il passe ensuite à l'état d'âme positiviste, incarné dans Auguste Comte : il fut un conservateur de pas mal des vieux principes traditionnels : ce fut un incrédule et un constructeur. Renouvier, qu'il étudie au livre troisième, est le type de l'intellectuel anticlérical presque rationaliste. — M. Moisant connaît bien ceux dont il parle, et son analyse témoigne de qualités précieuses d'observation. Mais, peut-être certains estimeront-ils que « ces trois études ne répondent qu'imparfaitement à l'attente et à l'idée qu'évoquait dans l'esprit du lecteur ce titre *Psychologie de l'Incroyant* ». Cet aveu, qui émane de l'auteur lui-même, est bien, dans une certaine mesure, caractéristique de cet ouvrage : il en résulte une impression un peu mêlée. Néanmoins, ces pages vives et alertes sont d'une psychologie avisée : il y aura toujours intérêt à les lire et profit à les étudier.

H. B.

L'éducation dans la famille. Les péchés des parents, par P. F. THOMAS. — Un vol. in-12, XI-255 pp. — Alcan, Paris. 1908. — *Prix :* 2 fr. 50.

On est un peu partout d'accord pour constater que les efforts tentés en vue de l'éducation de l'enfant n'ont pas pleinement abouti. Peut-être les raisons qu'en donne M. Thomas ne sont-elles pas tout à fait les vraies. Quoi qu'il en soit les parents ont une grande part de responsabilité dans l'état actuel de perversion des jeunes générations qui montent à la vie. C'est la conscience de leur culpabilité que veut aviver l'auteur en se proposant de décrire les « péchés des parents ».

Sans doute les deux chapitres qu'il consacre à l'éducation religieuse appelleraient plus d'une réserve, encore qu'il se soit efforcé de traiter avec tact et mesure ce sujet délicat. Mais l'analyse qu'il fait des devoirs des parents et de leur rôle dans l'éducation des enfants est empreinte de la plus réelle élévation morale : ses conseils, marqués au coin du bon sens, sont dictés par l'expérience même. M. Thomas se révèle un psychologue très fin et tout à fait

avisé : loin de se perdre en théories abstraites, il se guide par un sens très averti du réel.

Comme il le dit non sans une malicieuse ironie, ceux qui lui reprocheront d'avoir poussé au noir les couleurs de son tableau n'auront qu'à regarder... chez leurs voisins, ses exagérations alors leur sembleront légères. Puissent ces pages lues et méditées par ceux qui ont charge d'âme, développer en eux le sentiment de leur devoir et les éclairer sur la manière de le bien remplir. En vérité c'est une tâche difficile que d'élever un enfant ; c'est une œuvre d'art et une œuvre d'amour.

H. L.

Le guide des nerveux et des scrupuleux, par le R. P. RAYMOND, O. P. — Un vol. in-12, 452 pp. — Paris, Beauchesne, 1908. — *Prix :* 3 fr. 50.

Les nerveux ! ils sont légion à notre époque, et dans notre civilisation ; et les directeurs des âmes n'ignorent pas que, neuf fois sur dix, les scrupuleux ne sont que des névrosés. C'est pour cette double catégorie de malades que le R. P. Raymond, bien placé pour les observer au sanatorium de Woerishofen, a écrit ce volume plein des conseils les plus sages, les plus pratiques, les plus appropriés à leur état. L'auteur connaît parfaitement la théologie de son sujet, la théologie spéculative s'entend, et il le prouve par maintes citations, mais, à des dissertations théoriques, qui, vis-à-vis de ce genre de malades sont peu utiles, il préfère un genre de direction plus doux, plus intime, plus caressant, si j'ose dire. Son livre est comme un vase rempli de baume dont chaque page distille les gouttes rafraîchissantes sur les organismes exaspérés de ses pauvres névrosés, et leur apporte un peu de calme et de consolation.

J. T.

HISTOIRE ET GÉOGRAPHIE

The greek and eastern Churches, *Les églises grecque et orientales*, par W. F. Adeney. — Un vol. grand in-8° de 634 pp. — Edinburgh. — T. et T. Clark, 1908. — *Prix :* 15 fr.

Cet ouvrage fait partie de l'*International theological library*, dirigée par MM. Ch. Briggs et F. Salmond, et dont une quinzaine de volumes ont déjà paru. Il a pour objet de donner un résumé de l'histoire des églises orientales, et s'occupe d'abord de l'église grecque jusqu'au schisme de Michel Cérulaire, et, après le schisme jusqu'à nos jours ; puis de l'église russe, des églises syriennes (nestorienne et jacobite) et arménienne, et enfin des églises copte et abyssinienne. L'histoire de ces églises, sauf l'église grecque, est généralement peu connue chez nous ; et ainsi le livre de M. Adeney sera-t-il d'une grande utilité. Il est regrettable qu'il ne l'ait pas rendu plus pratique, en donnant les listes des patriarches, primats ou métropolitains qui se sont succédé sur les sièges centres de ces églises. Ces listes auraient éclairci le texte et fourni des points de repère commodes.

En parcourant ce volume, je n'ai point remarqué d'erreurs matérielles dans la partie que j'étais à même d'apprécier (1). Quant aux jugements de l'auteur, ils se ressentent de ses tendances confessionnelles, un anglicanisme conciliant, désireux surtout de se concilier ces Eglises orientales avec lesquelles on n'ignore pas que que les protestants d'Outre-Manche voudraient former une confédération religieuse plus ou moins lâche. La conclusion en tout cas qui ressort de ce volume, celle du moins qui me paraît en ressortir, est que les églises séparées de Rome sont inévitablement condamnées ou à végéter misérablement, ou à devenir des églises d'Etat dont l'asservissement est certain. C'est ce qui est arrivé pour l'Eglise grecque orthodoxe après le schisme, ce qui est arrivé pour l'Eglise russe et pour les autres. Le pouvoir civil n'ayant en face de lui qu'une poussière d'évêques, qui ne trouvent point en

(1) Je remarquerai seulement que les titres des ouvrages français cités sont souvent estropiés (pp. 273, 295, 340, 434, 551, 585, 615) et que l'unique mot syriaque imprimé est, lui aussi, amputé d'une lettre (p. 471). Cela semble prouver que le « Valuable literary criticism » de Mrs Adeley, que son mari remercie d'avoir corrigé ses épreuves avec soin, ne s'est exercé que sur le texte anglais.

dehors de l'Etat un point d'appui, ou les fait entrer dans le cadre de son administration s'ils y consentent (et ils y consentent généralement), ou anéantit leur ministère s'ils veulent rester libres. Aussi M. Adeney a-t-il tort de parler si souvent de la « tyrannie papale ». Ce mot-là ne doit pas avoir cours sous la plume d'un critique galant homme. Cette « tyrannie » est la condition de l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis des pouvoirs séculiers, la sauvegarde de la liberté de sa foi et de son enseignement ; et, tyrannie pour tyrannie, elle est plus aisée à supporter que celles du grand Turc ou d'un Pierre le Grand, voire même d'un Henri VIII et d'une Elisabeth.

J. TIXERONT.

Eusebius Kirchengeschichte herausgegeben von Ed. SCHWARTZ. Kleine Ausgabe. — In-8°, 442 pp. — Hinrichs, Leipzig, 1908. — *Prix :* relié, 6 fr.

Les lecteurs connaissent la grande édition de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, publiée par E. Schwartz, dans la collection des Ecrivains grecs chrétiens des trois premiers siècles. L'éditeur vient d'en donner une petite édition en un volume qui sera plus maniable. Pour l'usage ordinaire elle pourra remplacer l'édition complète. L'apparat critique contient un choix des variantes les plus importantes. Les chiffres des pages de la grande édition sont placés à la marge, de sorte que l'on pourra utiliser les Prolégomènes et la table des matières de l'ouvrage, qui vont être publiés à part.

E. J.

Répertoire des sources historiques du moyen âge, par Ulysse CHEVALIER. *Bio-bibliographie*, nouv. édit., T. II (fascic. 5-9), J-Z, col. 2297-4832. — Paris, Picard. — In-4°. — 1905-1907. — *Prix :* 45 fr.

L'*Université catholique* a rendu compte du t. I (fasc. 1-4) de la seconde édition du *Répertoire des sources historiques du moyen âge*.

M. Chevalier s'excuse d'avoir mis un peu plus de quatre ans à l'achèvement de cet ouvrage, alors qu'il avait espéré le finir en moins de trois ans. Nul n'a songé à lui en adresser le reproche, non seulement parce que le *Répertoire* a demandé neuf fascicules au lieu des huit qui avaient été prévus, mais encore parce que l'étonnant,

c'est qu'un monument de cette importance ait été exécuté aussi vite.

En revanche l'auteur tient sa promesse d'offrir une édition « refondue, corrigée et considérablement augmentée ». Qu'il suffise de dire qu'elle est presque le double de la précédente.

Il n'y a pas à insister sur les mérites d'un livre qui a fait époque dans les annales de la bibliographie. Tout le monde sait que le *Répertoire* est indispensable à quiconque veut s'occuper de l'histoire du moyen âge.

Qu'une œuvre embrassant une pareille matière présente des lacunes et appelle encore des améliorations, il faut s'y attendre, et l'auteur, tout le premier, en convient de bonne grâce. Il dit, avec une modestie qui ne va pas sans une sorte de fierté légitime :

Feci quod potui, faciant meliora sequentes.

Seulement, il est à croire qu'on ne fera pas mieux de longtemps. Un de nos bibliographes les plus connus n'opinait-il pas naguère que, devant l'amoncellement des publications qui se multiplient, le courage manquera aux plus intrépides pour entreprendre un ouvrage d'ensemble comme le *Répertoire*, et que l'avenir est aux monographies ?

Quoi qu'il en soit, M. Chevalier ne renonce pas à perfectionner son œuvre. Il se propose de préparer un fascicule supplémentaire qui, entre autres choses, la mettra au courant des livres et des périodiques parus du 1er janvier 1900 au 31 décembre 1905. Puisse-t-il réaliser son projet, et le *Laus tertium Deo* qui clôt l'édition actuelle — la 1re édition de la *Bio-bibliographie* se terminait par *Laus Deo* et le supplément par *Iterum laus Deo* — devenir, sans trop de retard, un *Laus quartum Deo* auquel feront écho l'Eglise et la science !

F. V.

Vie de saint Euthyme le Grand (377-473). Les moines et l'Eglise en Palestine au Ve siècle, par le R. P. Génier, O. P. — Un vol. in-12 de XXXII-305 pp. — Paris, Gabalda, 1909. — *Prix :* 3, 50.

C'est une œuvre bien intéressante que le P. Génier vient de nous présenter dans la *Vie de saint Euthyme*, et il suffira de lire le sous-titre du volume pour le comprendre immédiatement. Si saint Euthyme, en effet, n'a pas été proprement le fondateur de la vie monas-

tique en Palestine, on peut dire qu'il en a été l'organisateur et le patron par la puissante impulsion qu'il lui a donnée, par les grands exemples de vertu qu'il a laissés, surtout par ce fait que les plus grands moines et higoumènes des laures et couvents palestiniens, les Cyriaque, les Gérasime, les Martyrius, les Cosmas, les Sabas et autres sont sortis de sa laure et ont été formés par ses mains. Il était impossible dès lors d'écrire sa vie sans donner du même coup un aperçu genéral de l'ensemble des institutions monastiques en Palestine, et c'est ce dont l'auteur, habitant la maison dominicaine de Jérusalem, s'est acquitté avec une compétence et un soin qui lui font le plus grand honneur. On a d'ailleurs, en ce qui concerne la biographie de saint Euthyme lui-même, un document de premier ordre dans la vie du saint anachorète qui fut écrite, moins d'un siècle après sa mort, par Cyrille de Scythopolis, avec une sincérité et une acribie que tous les critiques ont reconnues. Ce document a naturellement fourni le fond du récit de P. Génier. Mais celui-ci a su d'ailleurs l'éclairer par des *excursus* sur l'histoire de l'Eglise à cette époque qui mettent dans tout son jour la figure de son héros, et font ressortir l'immense autorité dont il a joui. L'ouvrage est orné de plusieurs photographies et plans de ruines palestiniennes.

J. TIXERONT.

PHILOLOGIE, BELLES-LETTRES.

Abele BOATTI. — *Grammatica del greco del Nuovo Testamento con raffronti all'attico, all'ellenistico ed al moderno ; ai Settanta, alle iscrizioni, ai papiri.* — Parte I, *Fonologia e Morfologia.* — In-8°, 138 pp. — Roma, Ferrari, 1908.

Cette Grammaire du grec néotestamentaire est la première où il soit tenu compte méthodiquement de la langue populaire, telle qu'on la trouve dans les papyrus et les ostraka. Dans l'Introduction l'auteur rappelle les opinions diverses sur la langue du Nouveau Testament, établit l'origine de la langue grecque qu'on appelle la κοινή et en précise les caractères essentiels. Cette langue commune était le dialecte attique avec admission de particularités d'autres dialectes grecs. Elle se distinguait du grec classique par la simplification de la déclinaison et de la conjugaison. M. Boatti, croit que les langues sémitiques ont influé sur le style, la grammaire et le dic-

tionnaire du grec néotestamentaire, et il cite quelques hébraïsmes que l'on trouve dans le Nouveau Testament.

Dans la 1re partie : Phonologie, l'auteur examine la prononciation du grec pendant la periode hellénistique, ce qui a pu influer sur l'écriture des manuscrits du Nouveau Testament qu'il étudie ensuite, et produire diverses variantes. Il relève les changements de voyelles et de consonnes dans le grec du temps.

Dans la deuxième partie : Morphologie, sont étudiées les particularités du grec néotestamentaire dans l'usage des déclinaisons, des adjectifs et des verbes. En appendice, il signale les irrégularités nouvelles qu'a introduites le Nouveau Testament dans quelques verbes irréguliers comme οἶδα, κάθημαι.

A propos de chacune des particularités relevées dans le Nouveau Testament, il signale quand il y a lieu, les papyrus ou les ostraka dans lesquels on en retrouve d'analogues. Nous sommes heureux de dire que ce travail nous a paru conduit d'après les meilleures méthodes scientifiques, et nous sommes persuadé qu'il rendra les plus grands services aux étudiants. Nous souhaitons vivement que la troisième partie : Syntaxe, paraisse bientôt.

E. JACQUIER.

Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu dem Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, von Dr Erwin PREUSCHEN. — I-IV Lieferung, α-κυριακός; Grand in-8°, 640 col. — Giessen, Töpelmann, 1908-1909. — *Prix :* 2 fr. 25 la livraison.

Le Dr E. Preuschen, bien connu pour ses travaux sur la littérature chrétienne primitive, a commencé l'année dernière la publication d'un Dictionnaire du grec du Nouveau Testament et des premiers écrits chrétiens, Pères apostoliques et livres apocryphes néo-testamentaires. C'est la première fois que des mots de ces écrits sont catalogués dans un Dictionnaire du grec du Nouveau Testament. Le procédé s'explique par le fait que la langue est identique dans ces deux séries d'écrits.

La traduction de chaque mot est donnée en allemand et la dérivation des sens est fixée avec soin. Tous les passages du Nouveau Testament où se rencontre ce mot sont relevés, de sorte que le Dictionnaire peut, à la rigueur, servir de Concordance. L'auteur l'ayant destiné surtout aux élèves et au grand public, a laissé de

côté tous les rapprochements qui auraient pu être faits entre les termes néo-testamentaires et ceux des écrits classiques ou des papyrus. Pour ceux d'ailleurs qui désireraient de plus amples informations sur un mot, le Dictionnaire les renvoie aux ouvrages spéciaux qui sont indiqués. L'impression du texte est très nette ; les caractères sont suffisamment gros pour que la lecture soit facile. Bref, ce Dictionnaire se présente à nous dans les meilleures conditions possibles et nous le recommandons volontiers aux étudiants. Il ne tardera pas à être complet, car la publication est menée rapidement. E. JACQUIER.

Pluie et Soleil, par Jean VAUDON ; poésies couronnées par l'Académie française. — Nouvelle édition, librairie Plon.

M. Jean Vaudon est l'un de nos plus gracieux poètes. En une charmante préface, il compare lui-même son recueil au *gracilis puer* d'Horace. « Il a plus de grâce que de force... mais il sent bon... je l'ai baigné de liquides parfums. Il sent bon la Vierge et le Seigneur Jésus... » et aussi « les fleurs et les eaux, les prés, les bois, la mer et le soleil, les belles et saintes amours du foyer, la famille, la patrie, à peu près tout ce qui fait battre vos cœurs, ô chers jeunes gens ! »

Cette poésie est pure et naïve :

— Ce n'est point l'âpre cime où l'edelweiss fleurit
Superbe ;
C'est la douce colline où la fraise mûrit
Dans l'herbe.
— Ce n'est point le grand lac désert où le lion
Va boire ;
C'est l'humble courant d'eau qu'effleure un papillon
Sans gloire.

Sans gloire? La couronne de l'Académie est une protestation contre ce mot trop modeste, et nous ne sommes point surpris que MM. Stéphen Liégard et André Theuriet, ou même Roumanille et Mistral se soient un jour, en un geste amical, penchés sur les vers de cet aimable poète, qui est, en même temps, un orateur distingué et un saint prêtre de Jésus-Christ. J. S.

Propriétaire-Gerant : P. CHATARD.

Lyon. - Imprimerie Emmanuel VITTE, rue de la Quarantaine, 18.



La Divinité de Jésus-Christ

est-elle un Dogme d'origine grecque ? (1)

Messieurs,

La divinité de Jésus-Christ est-elle un dogme d'origine grecque? Telle est la question à laquelle nous devons répondre ce soir. Quelques personnes de cet auditoire seront peut-être surprises de cet énoncé, et demanderont qu'on leur en explique le sens précis. Je vais le faire immédiatement.

Si nous en croyons nos adversaires, les protestants libéraux auxquels il faut joindre quelques modernistes, les tout premiers chrétiens voyaient en Jésus un homme ordinaire, choisi par Dieu et sacré par lui Messie dans son baptême. Cet homme avait prêché le royaume de Dieu, fait des miracles, puis il était mort, était ressuscité et avait été élevé au ciel, d'où il devait revenir bientôt pour juger le monde. Mais quelle que fût sa gloire actuelle, Jésus cependant n'était qu'un homme, un homme de même nature que nous. Telle était, affirme M. Dupin, la prédication authentique des apôtres aux premiers convertis ; et elle ne pouvait qu'être telle ; car l'esprit juif, qui était celui des premiers prédicateurs, était incapable d'imaginer une divinité de Jésus-Christ qui eût compromis le monothéisme strict de la Loi, et qui eût paru à tous un blasphème contre Jéhovah.

(1) Conférence donnée aux Facultés catholiques.



Cependant, ce scrupule monothéiste ne pouvait exister au même degré chez les païens, d'origine gréco-romaine, qu'atteignit bientôt — vers le milieu du Ier siècle — la prédication chrétienne. Ils étaient habitués à entendre parler de plusieurs dieux, et l'idée d'admettre, à côté du Dieu suprême, un Dieu en quelque sorte subalterne et secondaire, ne pouvait les choquer beaucoup. D'autre part, Jésus-Christ et son humanité sensible disparus, il ne restait plus que l'impression profonde produite par cette personnalité supérieure et la pensée de son rôle unique comme Messie et comme juge des vivants et des morts. Un pareil personnage ne pouvait être et demeurer, pour la foule qui vivait de lui, un simple homme : il devait nécessairement être mis au-dessus et en dehors de l'humanité. C'est ce qui arriva.

Et cela arriva de deux façons ou plutôt par deux voies différentes.

La philosophie grecque, depuis les stoïciens et les successeurs de Platon, connaissait un être mi-réel et mi-idéal qu'on appelait le *Logos*, la Raison ou la Parole. Le Logos n'était proprement ni Dieu ni créature, mais un intermédiaire entre les deux, inférieur au premier, supérieur aux secondes, destiné à les rapprocher et à rendre possibles leurs relations. Le philosophe juif Philon, mort vers l'an 50 après Jésus-Christ, avait surtout développé cette notion du Logos. A travers les idées confuses qu'il en donne, on trouve qu'il l'appelle l'ombre et l'image de Dieu, le fils premier-né de Dieu, un second Dieu. Les païens nouvellement convertis, pour qui l'idée de Messie, purement juive, était à peu près incompréhensible, virent plus volontiers en Jésus le Logos de leurs philosophes, le Logos fils de Dieu, le Logos dieu inférieur, incarné et ayant apparu sous une forme humaine. C'est la première façon dont s'introduisit dans l'Eglise la croyance en la divinité de Jésus-Christ : et il est manifeste que la philosophie grecque y a la part principale. Elle se trouve consignée dans le IVe évangile, dont le prologue s'ouvre par la proclamation du Logos ou du Verbe existant avant la création, et se faisant homme dans le temps pour nous.

Le Logos, toutefois, n'était connu que des savants. Le peu-

ple arriva au même dogme de la divinité de Jésus-Christ par une voie plus courte. Il n'était pas possible, nous l'avons remarqué, d'annoncer aux païens Jésus comme le Messie. Le concept de Messie était un concept exclusivement juif, lié à la vie nationale des juifs, indifférent à qui n'était pas juif. Mais le nom de Messie avait un équivalent, celui de *Fils de Dieu.* Le Messie était le Fils de Dieu, fils au sens moral, bien entendu, et d'une filiation purement adoptive. C'était là une expression accessible à des païens ; mais ils la comprirent mal, ou plutôt, dans leur désir d'exalter le plus possible la personne de Jésus-Christ, ils en exagérèrent la portée. La mythologie leur présentait une infinité d'exemples de dieux nés réellement d'autres dieux : ils pensèrent que tel était le cas de Jésus-Christ, et qu'il n'était pas le fils de Dieu au sens seulement moral, mais naturel et physique du mot. Etant Fils de Dieu, il était forcément Dieu lui-même, de la même nature que son Père. Ainsi le dogme de la divinité de Jésus-Christ naquit encore des préjugés et de la mentalité formés dans les convertis du paganisme par la religion et la mythologie grecques. Que l'on prenne les deux formes sous lesquelles ce dogme se présente dans l'Eglise primitive, Jésus Dieu-Logos, ou Jésus Dieu parce que Fils de Dieu, nous trouvons toujours à leur origine la philosophie et la conception grecques. Il est vrai que le dogme de la divinité de Jésus-Christ est d'origine grecque : la révélation primitive n'en a fourni que le prétexte.

C'est ainsi que la critique rationaliste explique l'existence incontestable, à la fin du Ier siècle, de la croyance en la divinité de Jésus. Que devons-nous penser de ces conclusions et des arguments dont on les étaie?



Faisons d'abord une remarque préalable, qui ne s'applique pas seulement au cas présent mais à d'autres semblables. Admettons pour un instant que les hypothèses proposées expliquent la formation du dogme de la divinité de Jésus-Christ. Admettons que, d'un côté la théorie du Logos adoptée par certains chrétiens plus instruits, de l'autre une confusion

grossière dans les fidèles illettrés *suffisent* à expliquer l'apparition de cette croyance. S'ensuit-il que cette apparition *doive* être en effet attribuée à ces deux causes. Des causes *suffisantes* pour expliquer un phénomène sont-elles nécessairement les causes *réelles* de ce phénomène? Et de ce que l'imagination humaine aurait pu inventer telle ou telle croyance, s'ensuit-il que l'objet de cette croyance n'a pas, en fait, été révélé? Evidemment non. Et voilà cependant le sophisme que, en ces matières, nos adversaires commettent continuellement. Ils s'efforcent de montrer que des causes purement naturelles *pourraient*, a la rigueur, expliquer les faits surnaturels que nous leur opposons ; mais ils oublient de montrer que, historiquement, ces causes *et pas d'autres* sont intervenues dans la production de ces faits. Et c'est cependant ce qu'il serait nécessaire de montrer, car une explication *suffisante* n'est pas forcément une explication *vraie*.

Ceci posé, venons-en à la discussion du problème, et examinons d'abord s'il est exact que le dogme de la divinité de Jésus-Christ a pour origine une application à Jésus-Christ de la théorie philonienne du Logos.

La doctrine qui enseigne que Jésus-Christ est le Verbe de Dieu se rencontre en deux endroits du Nouveau Testament, dans l'Apocalypse et au début du IV[e] évangile, et c'est un argument en faveur de l'identité d'auteur de ces deux écrits. L'Apocalypse (XIX, 13) ne porte qu'une simple mention : « *Son nom*, dit-elle en parlant du cavalier mystérieux qui est Jésus-Christ, *son nom est le Verbe de Dieu.* » Le IV[e] évangile est plus explicite. Nous en connaissons tous les premiers versets : « *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Tout par lui a été fait, et sans lui n'a été fait rien de ce qui existe... Il était dans le monde et le monde par lui a été fait, et le monde ne l'a pas connu. Il vint chez lui et les siens ne l'ont pas reçu... Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire comme celle qu'un fils unique tient de son Père, tout plein de grâce et de vérité.* » Ainsi, saint Jean nous enseigne du Verbe qu'il était au commencement, c'est-à-dire avant la création du monde ; que ce Verbe était en Dieu, ou

plus exactement, comme porte le texte grec, auprès de Dieu et en quelque sorte serré contre son sein ; que ce Verbe était Dieu ; qu'il a été l'organe de la création, mais que, plus tard, voulant se faire connaître mieux et révéler le Père (le Père dont il est le Fils unique), il s'est fait chair et a habité parmi nous.

Telle est, dans l'histoire de la théologie, la première apparition du nom et de la doctrine du Logos : elle date de la fin du Ier siècle et se trouve consignée dans un écrit inspiré et canonique au premier chef, l'évangile de saint Jean.

D'où est venue à saint Jean cette doctrine? Lui est-elle venue de la philosophie grecque et de Philon, ou bien lui vient-elle d'ailleurs ? Je réponds en deux mots : Il est possible que le *mot* de Logos ou de Verbe soit venu à saint Jean de la philosophie grecque et de Philon : cela est même probable, si l'on veut ; mais l'*idée* que ce mot exprime, la *doctrine* qu'il recouvre, non. Le Verbe johannique porte sans doute le même nom que le Verbe de Philon : en soi et en réalité, il en diffère profondément.

J'ai dit que l'idée de désigner Jésus-Christ par le nom de Logos avait pu venir à saint Jean de la philosophie grecque, et que la chose était même probable. C'est, en effet, l'avis de nombreux critiques catholiques auxquels je ne voudrais point contredire. Et cependant, au bénéfice de l'opinion contraire, on peut faire valoir, ce me semble, quelques considérations que l'on a pas assez pesées. D'abord, il est étrange que ce nom de Logos se rencontre pour la première fois dans l'Apocalypse, le livre le plus juif d'allure assurément que le Nouveau Testament contienne. Son auteur est certainement un juif très authentique, nullement un helléniste, et il paraîtrait surprenant qu'il y eût introduit un vocable venu de l'hellénisme. Ensuite et surtout, il faut bien observer la relation évidente et voulue que saint Jean a établie entre le prologue de son évangile et le premier chapitre de la Genèse. Dans ce chapitre, Moyse a raconté comment s'est faite la création : saint Jean, lui, veut dire ce qui était *avant* la création, et donner de la création une explication religieuse : « *Au commencement*, dit la Genèse, *Dieu créa le ciel et la terre. La terre était informe et*

vide; les ténèbres couvraient l'abîme, et l'Esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. Dieu dit : Que la lumière soit! et la lumière fut »... et le récit se continue en sept strophes débutant toutes par ces mots : *Dieu dit;* et s'achevant par une sorte de refrain : « *Et il y eut un soir, et il y eut un matin* », ce fut le premier... le second... le sixième jour. Dans ce récit, vous avez remarqué que l'Esprit de Dieu est déjà mentionné au verset deuxième, et que l'organisation du monde et les êtres distincts sont produits par la *parole de Dieu* comme organe: « *Dieu dit : que la lumière soit!* » C'est cette parole créatrice, ce Verbe créateur que saint Jean veut nous faire connaître. Son premier mot, à lui aussi est donc : *Au commencement*, ἐν ἀρχῇ ; mais au lieu de poursuivre : *Dieu créa le ciel et la terre*, il nous instruit de ce Verbe par qui Dieu créa, et qui était avant la création : « *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Tout par lui a été fait* (δι' αὐτοῦ, comme par un organe), *et sans lui n'a été fait rien de ce qui existe.* » Et pour mieux marquer la relation de ce qu'il écrit avec le récit de Moyse, saint Jean donne, lui aussi, à son prologue une allure strophique. M. Loisy l'avait déjà remarqué, et le fait a été mis en évidence dans la traduction française de Crampon, revue par les Pères jésuites.

Saint Jean n'avait donc pas à emprunter à Philon ni aux Grecs le mot et l'idée du Verbe créateur : il trouvait l'un et l'autre dans la Genèse et un peu partout dans les Psaumes; il en trouvait l'idée dans les livres des Proverbes, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique. Saint Paul, lui aussi, bien avant saint Jean et quelques années à peine après la mort de Philon, avait déclaré dans la Ire épître aux Corinthiens (VIII, 6) que Jésus avait été l'organe de la création. — Mais admettons que saint Jean ait emprunté en effet aux Grecs le nom de Logos qu'il donne à Jésus-Christ. Le Verbe qu'il nous présente ressemble-t-il au Verbe grec et philonien? Peut-il en dériver, et partant, peut-on affirmer que la divinité que l'Evangéliste attribue à Jésus n'est qu'une conséquence de la divinité que les Grecs attribuaient à leur Verbe? Toute la question est là, et il nous la faut présentement examiner.

Je pourrais d'abord, pour la trancher, invoquer un témoi-

gnage qui ne risque pas d'être suspect : celui du *leader* du protestantisme libéral allemand, M. Harnack. M. Harnack déclare dans son *Histoire des dogmes* (I, p. 93) « que les éléments de la théologie de saint Jean ne sont pas des éléments grecs, et que son Logos lui-même n'a guère avec celui de Philon de commun que le nom. » Ce témoignage est précieux. Il ne nous dispense pas cependant d'étudier les choses par nous-mêmes.

Rien de plus difficile que de préciser la notion grecque du Logos, car cette notion varie avec les écoles. La plus ancienne école où elle se rencontre est l'école stoïcienne. Pour les stoïciens, il n'y a pas dans le monde deux substances distinctes, Dieu et le monde, la matière et l'esprit : il n'y en a qu'une, la matière. Seulement, cette matière est douée de force et de raison. La force la pénètre jusqu'en ses plus intimes éléments. Cette force, unique en soi, c'est Dieu : elle est parfois désignée sous le nom de *logos*, mot intraduisible dans notre langue, déclare M. Emile Bréhier, et qui signifie à la fois intelligence, volonté, force active et mécanique. Cette force dans son fond est unique, avons-nous dit, mais, comme le tronc de l'arbre, elle se ramifie en des forces secondaires qui en sont la manifestation sous différents aspects. A ces forces secondaires on donne parfois le nom de λόγοι σπερματικοί, Verbes spermatiques ou séminaux. Ainsi, pour les stoïciens, le Logos, c'est simplement Dieu ; Dieu immanent à la matière et au monde, force de la matière et du monde, s'y réalisant sans cesse par son énergie et son action, y maintenant l'unité comme ἕξις ou lien des êtres, y empêchant la confusion comme τόμευς ou logos diviseur.

La notion platonicienne du Logos est un peu différente. Les platoniciens distinguaient Dieu du Monde, et ils enseignaient que Dieu avait formé le monde sensible sur le modèle d'un monde intelligible, intermédiaire entre ce monde et lui. Chaque espèce d'être n'était que la reproduction imparfaite d'un type ou d'une idée, existant préalablement en Dieu. Par un syncrétisme postérieur, cet types, idées, images intelligibles furent identifiés avec les verbes spermatiques des stoïciens, et furent appelés, eux aussi, λόγοι, tandis que leur ensemble ou même le lieu où ils se trouvent, c'est-à-dire la raison divine,

était appelé Logos. Dans l'école platonicienne de basse époque, le Verbe n'est pas dieu : il est le monde des idées, un intermédiaire entre Dieu et le monde sensible. Ces idées ne sont pas d'ailleurs uniquement des idées images ou types, elles sont des idées-forces qui s'impriment en quelque sorte dans la matière, et la façonnent à leur ressemblance.

C'est au moment où s'opérait cette sorte de fusion entre le stoïcisme et le platonisme que parut Philon. Philon est un juif alexandrin dont nous connaissons très peu la vie, mais dont nous savons qu'il cultiva avec passion la philosophie et surtout la philosophie grecque, et qu'il essaya d'en montrer l'harmonie avec la révélation biblique. Ses nombreux ouvrages, qui remplissent deux volumes in-folio, sont d'une lecture ardue. Ceci tient à bien des causes, mais à celle-ci entre autres que Philon, dont l'érudition est considérable, juxtapose une quantité de notions et d'idées prises de toutes mains, sans s'inquiéter de les harmoniser toujours, ni d'en montrer l'accord. Lui aussi, lui surtout, s'est occupé du Logos. L'idée qu'il en donne est la plus composite qui se puisse imaginer. Si nous en croyons le dernier critique qui a exposé les conceptions philosophiques et religieuses de Philon, M. Emile Bréhier, dont l'étude est de 1908 (1), le Logos de Philon tient à la fois d'Héraclite et des stoïciens, des platoniciens et des néo pythagoriciens, même des mythes helléno-égyptiens dont Plutarque s'est fait le rapporteur dans son traité sur Isis et Osiris. Ainsi le Logos de Philon est, comme chez les stoïciens, la force cosmique qui retient les diverses parties du monde et y met de l'ordre ; il est le *logos droit*, inspirateur des vertus. Comme pour les platoniciens, il est l'ensemble des idées ou le lien des idées-types suivant lesquelles Dieu a façonné la matière et qui se sont imprimées sur elle. Comme pour les néopythagoriciens, il est le principe du nombre, l'unité qui divise en deux les six puissances divines et les six éléments. Mais tout cela, remarque M. Bréhier, ne nous livre pas la pensée intime de Philon sur le Logos. Il n'était pas hanté, comme les philosophes grecs,

(1) E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.

par la préoccupation d'expliquer la formation et la conservation du monde. Son but était, d'une part, de sauvegarder l'idée néoplatonicienne de l'extase, c'est-à-dire d'une intuition directe de Dieu, possible ici-bas pour une élite de sages ; et d'autre part, de fournir au gros de l'humanité un objet de culte approprié à la médiocrité de ses aspirations. Philon distingue donc, par rapport à la piété, trois catégories d'hommes. Il y a ceux qui regardent le monde comme dieu et qui lui rendent un culte : ce sont proprement des impies. Il y a la catégorie des parfaits qui, directement et d'un bond, ou par une série d'intermédiaires, s'élèvent jusqu'à Dieu par la contemplation et lui rendent leurs devoirs : ils sont le petit nombre. Mais, entre ces deux extrêmes, il y a une quantité d'hommes qui ne sont pas des impies, et qui cependant se trouvent incapables de monter ainsi jusqu'à Dieu considéré en lui-même. Ils ne peuvent atteindre Dieu que dans le monde suprasensible des idées, c'est-à-dire dans son image : l'objet propre de leur culte, c'est le Logos. Le Logos a donc finalement été imaginé par Philon pour donner à la foule un objet de culte. Le Logos est un être intermédiaire, inférieur à Dieu à qui il rend lui-même un culte parfait, supérieur au monde, et sur qui s'arrête la religion des imparfaits. Inférieur à Dieu, il est son instrument d'action : il est sa porole intérieure dans l'âme des hommes, parole par laquelle Dieu se révèle, mais se révèle très imparfaitement, car la parole ne saurait nous faire connaître, aussi bien que la vue, l'essence divine. « Et ainsi, conclut M. Bréhier, nous comprenons comment le Logos divin (identique à la parole révélée et au culte intérieur) est comme une notion dégradée de Dieu, un second Dieu propre aux imparfaits. Le Logos est un discours, une formule qu'il faut dépasser pour atteindre à la vision directe de l'être. Il est inférieur à Dieu comme l'ouïe, par laquelle le langage nous instruit, à la vue qui nous fait voir les êtres. Atteindre le Logos divin, c'est donc arriver à une *formule divine* qui, dans l'âme, exprime Dieu ; c'est par conséquent, non pas comprendre Dieu, mais que Dieu est très éloigné du devenir... Le Logos sépare et unit à la fois Dieu et l'âme : il est, d'une part, une borne limite, une frontière entre le sensible et la divinité.

D'autre part, en tant que prière et culte, il est auprès de Dieu notre supplication ; comme grand-prêtre, il prie pour le monde entier dont il est revêtu comme d'un habit » (p. 104).

Voilà la notion du Logos philonien telle qu'on la peut dégager des écrits du juif d'Alexandrie. Ce n'est pas celle qu'en ont présentée unanimement ceux qui ont étudié les ouvrages de Philon. Si obscure et si enchevêtrée est la pensée de l'auteur qu'on s'y peut aisément méprendre, et que des divergences d'interprétation sont, en tout cas, inévitables. Du Logos Dieu-force des stoïciens, du Logos-monde intelligible des platoniciens, du Logos-nombre des pythagoriciens, Philon — et c'est son apport original — s'est efforcé de faire un Logos-culte, un être religieux et objet de religion, qui ne fût pas le Dieu suprême, mais un intermédiaire entre l'homme et Dieu.

Cet être est-il pour lui un être personnel ou une abstraction? Ni l'un ni l'autre. Philon vivait à un moment et dans un milieu où il était d'usage courant de transformer les dieux personnels de la mythologie en simples représentations allégoriques des forces de la nature ou des notions de la morale. Dans cette transformation, ces dieux perdaient leur personnalité ferme, pas entièrement toutefois, et ils se présentaient à l'esprit comme des êtres mi-abstraits mi-concrets, à qui chacun attribuait en définitive la réalité qu'il voulait. C'est un être de ce genre qu'est le Logos de Philon. On se tromperait en disant qu'il est une personne concrète : mais on exagérerait en disant qu'il est une pure abstraction. La pensée ancienne s'accommodait, à ce point de vue, d'une imprécision que la nôtre ne saurait admettre.

Ce Logos n'a d'ailleurs, remarquons-le bien, aucune relation avec le Messie. Philon parle très peu du Messie, et il ne voit en lui qu'un roi temporel, sans rien de surhumain. A plus forte raison, Philon n'a-t-il aucun soupçon d'une incarnation possible. Le Logos chez lui est opposé à la chair, comme l'idée à la matière, et Philon a pour la matière et pour le corps trop de mépris pour y abaisser jamais la dignité du Verbe.

***

Tel est le Logos de Philon. Est-ce d'un pareil Logos que parle saint Jean,et peut-on dire que c'est là le Verbe que nous adorons? Le Logos grec était une force purement cosmique. Philon lui a donné de plus un rôle religieux ; dans saint Jean, le Verbe n'a plus qu'un caractère religieux, et, si on lui attribue, en passant, la création, cette attribution n'est point faite pour elle-même ; elle est faite pour expliquer comment, dès avant l'incarnation, le Verbe était dans le monde, chez lui, et le monde ne l'a point connu. Le Logos de Philon n'est pas Dieu : il tient auprès des imparfaits la place de Dieu, mais en réalité, il ne l'est pas; il n'est que son image, son premier-né par comparaison avec le monde sensible qui en est le fils cadet ; lui-même adore Dieu ; — et saint Jean déclare nettement que, dès le commencement, le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. Il y a de ce chef un abîme entre le Verbe de Philon et celui de saint Jean. Loin que le Verbe chrétien doive prendre dans le culte la place de Dieu, il ne vient sur la terre et il ne s'incarne, au contraire, que pour révéler le Père et lui amener des adorateurs : « *Dieu, personne ne le vit jamais : le Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître* (*Joan.*, I, 18) ». — Et comment s'est s'est faite cette révélation? Par l'Incarnation. Le Verbe de Philon ne saurait s'incarner sans cesser d'être ; celui de saint Jean, l'évangéliste ne parle de sa préexistence dans le sein du Père que pour nous amener à son incarnation. Ce n'est pas d'un être métaphysique qu'il veut écrire l'histoire : ce n'est point de spéculations métaphysiques ni même religieuses qu'il s'agit dans son œuvre : saint Jean veut raconter la vie du Rédempteur devenu semblable à nous, et dire comment nous pouvons répondre au message de lumière et de vie qu'il est venu nous apporter. Est-il jamais question, dans le IVe évangile, de catégories d'hommes parfaits ou imparfaits vis-à-vis du culte à rendre à Dieu? Non, autant les vues de Philon sont complexes, nuageuses, incertaines, autant son Logos est insaisissable et vague, autant la doctrine de saint Jean est

ferme, précise, pratique, autant son Verbe est défini, personnel et, passez-moi le mot, bien campé dans la réalité concrète. De ces deux Verbes le second ne saurait venir du premier. Il y a peut-être entre eux, je le répète, ressemblance de nom : il n'y a pas ressemblance de concept et de rôle.

Il n'est donc pas vrai, Messieurs, que la croyance en la divinité de Jésus-Christ vienne de ce que certains chrétiens, ayant vu en Jésus le Logos de Philon, lui ont attribué la divinité que ce philosophe attribuait à son Verbe. Ah ! je sais bien que, au IIe et même au IIIe siècle, quelques auteurs chrétiens qui ont bu largement aux sources grecques, Justin, Tatien, Hippolyte, Origène surtout, influencés précisément par ce qu'ils en ont conservé, appliqueront au Verbe chrétien quelques-unes des spéculations que les grecs imaginaient sur leur Logos. Mais précisément, ces spéculations, loin de fortifier le dogme de la divinité de Jésus-Christ, le compromettaient plutôt par l'adjonction de théories philosophiques qui n'ont rien à voir avec lui. Saint Irénée, l'homme de la tradition, dédaignait ces spéculations, et l'Eglise dut en reprendre les auteurs. Preuve que, dans l'espèce, la philosophie grecque et philonienne, loin de servir le dogme, lui était fatale et, loin de l'édifier, allait à le détruire.

***

J'arrive, Messieurs, à la seconde façon dont on nous dit que la mentalité grecque aurait été l'origine de la croyance en la divinité de Jésus-Christ. Et ici je serai plus court, car la tâche est plus facile.

On nous dit donc que, dans l'impossibilité de prêcher aux païens Jésus-Christ comme le Messie, on le leur annonça sous le nom équivalent de Fils de Dieu. Le Messie *était*, dans la pensée des juifs, éminemment le fils adoptif, préféré de Dieu par sa dignité et ses vertus. Ce Messie, d'ailleurs, une tradition qui se forma bientôt le représenta comme né d'une vierge par suite de l'action de Dieu, et par conséquent d'une certaine manière comme Fils de Dieu. Les païens s'y trom-

pèrent et prirent le mot fils au sens strict et naturel du mot. Ils pensèrent que Jésus était né réellement et physiquement de Dieu ; et ils en conclurent qu'il possédait la nature divine, qu'il était Dieu. Leur éducation grecque et polythéiste leur avait fait accepter cette énormité.

L'énormité ici, Messieurs, me semble être dans la puérilité de l'explication qu'on nous propose, et dans la disproportion qui existe entre le fait à expliquer et la cause qu'on lui assigne. Car, remarquez ce que nous devons admettre pour que cette explication soit valable. Il faut admettre d'abord que, en effet, Jésus était regardé par la première génération chrétienne simplement comme un homme, fils de Dieu au sens moral; il faut admettre ensuite que le mot de Fils de Dieu, par lequel les premiers prédicateurs de l'évangile aux païens l'ont désigné, a créé dans l'esprit de ceux-ci une confusion qu'ils étaient incapables d'éviter et que les prédicateurs se sont bien gardés d'éclaircir : il faut admettre que l'opération divine par laquelle Marie a conçu a été comprise dans le sens le plus grossier, et qu'ici encore les autorités dirigeantes n'ont point chassé le malentendu; et il faut admettre enfin que ce malentendu lui-même a produit la croyance non pas à une divinité quelconque et au sens large du Sauveur, mais à une divinité stricte, en vertu de laquelle il préexistait à la création et à tous les temps. Autant de suppositions gratuites, ou plutôt autant de suppositions invraisemblables et fausses.

Commençons par la dernière. La mythologie païenne, certes, connaissait une quantité de personnages nés du commerce des dieux avec des femmes mortelles ou des hommes avec les déesses. Les Dioscures en étaient, et aussi Hercule, et Esculape et Enée fils de Vénus et d'Anchise. Après leur mort, ces fils de dieux ont été plus ou moins divinisés, et non pas tous. En tous cas, il n'est venu à la pensée d'aucun de ces Grecs de conclure que ces demi-dieux avaient préexisté à leur naissance terrestre, qu'ils étaient les auteurs du monde, éternels et dieux dans toute la force du terme. Et alors, pourquoi l'auraient-ils conclu de Jésus-Christ? Pourquoi auraient-ils vu en lui autre chose qu'un de ces héros fameux dont la légende défrayait les récits de leurs poètes? Ils l'ont fait cependant,

et il en faut donc chercher la raison ailleurs que dans un malentendu sur la façon dont Marie avait conçu et enfanté son Fils.

Mais d'ailleurs, ce malentendu a-t-il existé? Non : il n'y en a pas, dans toute la littérature chrétienne, la moindre trace, ou plutôt le contraire y éclate partout. Nous connaissons tous le récit de l'annonciation dans les évangiles, récit qui porte, de l'aveu unanime, le caractère de la plus haute antiquité, et nous savons quelle divine délicatesse y est gardée. Saint Justin, dans sa première apologie aux empereurs, en l'an 150 environ (33), explique l'oracle d'Isaïe sur la Vierge-Mère, mais il a bien soin de prévenir qu'il n'y a rien de commun entre cette miraculeuse conception et les faits analogues que l'on rencontre dans les fables païennes. Tout est surnaturel et tout est pur dans cette maternité. On en a toujours parlé de la sorte, et le sens chrétien — saint Justin nous en est encore un témoin — se serait révolté à la pensée qu'on en pût parler autrement.

Mais alors, Messieurs, supposera-t-on que le nom de Fils de Dieu, employé au sens adoptif et moral, a été mal compris des païens et entendu par eux d'une filiation naturelle. Mais pourquoi ? La distinction des deux filiations était-elle donc si difficile à faire ; était-elle inouïe chez les Grecs ? Tous leurs auteurs, remarque saint Justin (Ap. I, 22) donnaient à Jupiter le titre de Père des hommes et des dieux : ils n'entendaient sans doute pas cette paternité d'une paternité naturelle. La plupart des épîtres de saint Paul sont adressées à des églises où les Grecs étaient en majorité : et saint Paul revient constamment sur cette idée que nous sommes les enfants adoptifs de Dieu en Jésus-Christ. L'idée de filiation adoptive et morale n'était donc pas étrangère aux Grecs. — Et enfin, songe-t-on au caractère de ceux à qui l'on attribue une si énorme méprise. Un livre domine par sa sublimité unique tous ceux du Nouveau Testament. C'est le IVe évangile. L'homme qui l'a écrit est si grand, remarque le protestant Godet (1), que, s'il était vraiment, comme quelques-uns l'ont prétendu, l'auteur des

(1) *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 4e édit., Neuchatel, I, p. 182.

discours du Sauveur qu'il rapporte, il faudrait sans hésiter le regarder comme égal à Jésus lui-même. Et c'est cet homme qui serait tombé dans l'incroyable méprise que nous avons dite, car c'est dans son livre surtout que la filiation divine de Jésus est présentée, non comme une filiation simplement morale et adoptive, mais comme une filiation naturelle et vraie. L'auteur du IVe évangile, un Grec converti ou un Juif helléniste, suivant nos adversaires, aurait pris le change devant une difficulté qui n'arrêterait pas un enfant !

Mais il en faut venir à l'affirmation, principe de ces sophismes; sophismes qui n'ont été accumulés en définitive que pour la justifier : c'est à savoir que la première génération judéo-chrétienne n'a vu, tout d'abord, en Jésus-Christ qu'un homme ordinaire, favorisé des dons de Dieu. La réfutation d'une pareille assertion demanderait, vous le comprenez, plus de temps que nous n'en disposons ce soir, et une ou plusieurs conférences distinctes. La question de savoir si les premiers apôtres et les premiers chrétiens ont cru en la divinité de Jésus-Christ, et si Jésus-Christ lui-même s'est révélé comme Dieu, n'est pas de celles que l'on puisse et que l'on doive traiter en quelques instants. Vous la trouverez exposée dans l'excellent volume de M. l'abbé Lepin sur *Jésus Messie et Fils de Dieu dans les synoptiques*. Je ne puis que donner le squelette de nos preuves. Quand l'auteur de l'épitre aux Hébreux, qui écrivait aux environs de l'an 63-66, représente le Fils comme l'auteur et le conservateur du monde créé, comme supérieur aux anges dont il reçoit les adorations, comme l'éclat de la gloire et l'empreinte de la personnalité du Père, il ne le présente sûrement pas comme une simple créature. Lorsque saint Paul, un juif bien authentique et appartenant à la première génération chrétienne, nomme Jésus-Christ Dieu béni au-dessus de tout (*Rom.*, IX, 5), lorsqu'il le montre rempli de la divinité qui habite en lui, l'organe à la fois et le but de la création ; lorsqu'il parle de cette richesse que Jésus-Christ a quittée pour se faire pauvre à cause de nous, de cette condition de Dieu dans laquelle il se trouvait, et qu'il n'a pas voulu retenir, voulant adopter la condition de serviteur ; lorsque saint Paul le nomme le *propre* Fils de Dieu, que Dieu a envoyé ici bas ; dans

toutes ces circonstances dis-je, peut-on croire que l'apôtre n'a vu en Jésus qu'un homme ordinaire sur qui l'Esprit-Saint est descendu? Et s'il faut remonter jusqu'au témoignage de Jésus-Christ en personne, même en dehors de ses paroles en saint Jean ; quand il affecte de montrer que sa filiation vis-à-vis du Père n'est pas semblable à celle de ses apôtres et de ses disciples, qu'il est lui, le Fils par nature, tandis que les prophètes et les justes de l'Ancienne Loi n'étaient que des serviteurs, enfants de Dieu par grâce ; quand il déclare que les anges de Dieu sont ses anges, à lui, et ses inférieurs à qui il commande ; lorsqu'il proclame que personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et qu'il établit ainsi entre le Fils et le Père une réciprocité et une égalité qui les met sur le même plan et leur suppose même nature ; lorsqu'on le voit faire ses miracles avec une facilité et un calme souverains, et communiquer le même pouvoir à ses apôtres ; remettre les péchés comme s'il était le maître des consciences, et donner encore à ses apôtres ce même privilège ; se déclarer le juge suprême des vivants et des morts, s'arroger un droit sur la personne du Saint-Esprit qu'il promet d'envoyer après son ascension — tous ces traits, Messieurs, se trouvent dans les évangiles synoptiques — ; quand on constate tout cela, peut-on admettre que Jésus n'a eu aucune conscience de sa divinité et qu'il n'en a rien révélé à ses premiers disciples? — Non, on ne le peut pas, et on en est réduit à rejeter, ainsi que l'a fait M. Loisy, comme des additions postérieures et des altérations rédactionnelles, les paroles et les faits où cette conscience et cette révélation s'accusent. Piteux moyen d'échapper à une conclusion qui s'impose, et d'esquiver des arguments que l'on ne peut réfuter.

***

De quelque façon que l'on se tourne, Messieurs, il faut donc reconnaître que le dogme de la divinité de Jésus-Christ n'a pas sa source dans la mentalité et dans la philosophie grecques, qu'il n'est pas d'origine grecque. L'hellénisme a fourni sans doute à la théologie chrétienne la langue dans laquelle elle s'est

exprimée, et certains moules de pensée dans lesquels elle a coulé, passez-moi cette expression, la matière de la révélation divine. Cette adaptation était nécessaire pour que cette révélation fût comprise du monde grec, à qui elle s'adressait tout aussi bien qu'aux juifs. Mais ces formes extérieures n'en ont pas atteint ni altéré le fond. Que nous la prenions dans les synoptiques ou dans saint Jean, dans l'Apocalypse ou dans saint Paul, dans le Nouveau Testament ou dans les écrivains postérieurs, la substance de la croyance chrétienne est et est restée la même. Et cela parce qu'elle n'a pas son origine dans les conceptions ou la philosophie des hommes, mais dans la parole et l'autorité de Dieu.

J. TIXERONT.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE

EN FACE DU PAGANISME

On connaît les paroles remarquables d'Hérodote sur la part qui revient à Hésiode et à Homère dans la création des légendes mythologiques. « On a longtemps ignoré l'origine de chaque dieu, leur forme, leur nature, et s'ils avaient existé de tout temps. Ce n'est, pour ainsi dire, que d'hier qu'on le sait. Je pense en effet, qu'Homère et Hésiode ne vivaient que quatre cents ans avant moi. Ce sont eux qui, les premiers, ont décrit en vers la théogonie, qui ont parlé des surnoms de dieux, de leur culte, de leurs fonctions, et qui ont tracé leurs figures. » Quelle est la valeur et la portée de ce témoignage? Ces deux poètes sont-ils réellement les créateurs de la mythologie grecque et les divinités sont-elles sorties de leur cerveau comme Athéné du cerveau de Zeus? Ce n'est certainement pas le sens des paroles de l'historien. L'idée de la création est complètement étrangère à la pensée hellénique. L'artiste du reste ne crée rien si l'on prend le terme dans son acception rigoureuse. Il trouve dans la nature les éléments qui serviront à mettre au jour ses magnifiques chefs-d'œuvre, les coordonne avec art, et leur imprime ce cachet du génie qui leur donne l'apparence d'une création. Il ressemble au démiurge de Platon qui, agissant sur la matière informe et désordonnée, y introduit l'ordre et la proportion, au moyen des idées qu'il unit à la matière, et organise cet univers où règne partout l'harmonie.

Telle fut l'œuvre d'Homère et d'Hésiode dans la création des légendes. Toutes les divinités qui jouent un rôle dans leurs poèmes recevaient les hommages du monde grec. Il n'y avait point de cité qui ne fût placée sous la protection d'un dieu, et ne célébrât cette protection par des sacrifices et par des fêtes périodiques. Mais ces notions étaient confuses. C'était un pêle et mêle où l'on avait peine à se reconnaître. Il existait dans cette prodigieuse variété de races qui habitaient dans le pays qui fut appelé plus tard l'Hellade, une variété non moins grande de types divins. Ces deux poètes, avec l'instinct qui caractérise le génie, saisirent ce qu'il y avait de commun dans ces divers types. Il y eut alors un Zeus, un Poseidon, une Athéné, une Déméter pour la Grèce entière. Ces types furent fixés d'une manière à peu près définitive. La Grèce eut alors une religion acceptée par tous les membres de la famille hellénique. Dans la plupart des cités, on érigeait des temples en l'honneur des dieux homériques, on les invoquait, on les honorait par des sacrifices. Les quatre fêtes nationales réunissaient à des époques déterminées la Grèce entière, soit à Olympie, soit à Delphes, soit dans la forêt de Némée ou dans l'isthme de Corinthe.

La religion grecque est restée pendant de longs siècles telle que l'ont constituée ces deux poètes. Il y eut une sorte d'orthodoxie dans les questions religieuses. Les Grecs, en effet, se montrèrent toujours jaloux de conserver les traditions des ancêtres : à Athènes surtout, on frappait sans pitié les profanateurs des mystères sacrés. Les procès d'impiété n'étaient pas rares et on ne reculait pas devant les sanctions les plus redoutables, telles que la confiscation des biens et la mort. On connaît l'émotion profonde qui saisit les Athéniens lors de la mutilation des Hermès. Tout était prêt pour l'expédition de Sicile, la flotte était sur le point de partir : sous l'impression de la terreur religieuse qui pesait sur les esprits, tout fut arrêté pour quelques jours. L'expédition faillit être compromise.

J'ai dit une sorte d'orthodoxie. Car on laissait aux citoyens une grande liberté de pensée. Il leur suffisait de respecter la religion officielle, d'accomplir les actes religieux qui, chez les

Grecs accompagnaient la plupart des actes de la vie civile. Quant à l'adhésion de l'esprit à un corps de doctrine, elle n'était pas exigée. L'Etat ne s'inquiétait en aucune manière des opinions professées par les individus. La religion ne reposait pas sur des dogmes nettement définis. Elle consistait en des pratiques consacrées par la tradition, et en certaines notions vagues et flottantes qui variaient avec le temps et les habitudes des peuples. Il n'y avait rien de dogmatique dans cette religion parce que le Grec ne connaissait point d'autorité infaillible capable de discipliner les esprits et de les tenir en garde contre l'erreur. Il y avait sans doute dans les œuvres d'Hésiode et d'Homère des monuments de haute valeur auxquels la Grèce entière se plaisait à reconnaître un caractère sacré. On les expliquait dans les écoles, et la jeunesse initiée de bonne heure à cette littérature grandissait dans l'amour de ces vieilles légendes.

On aimait à se représenter l'*Iliade* et l'*Odyssée* comme le dépôt de la connaissance humaine. Non seulement on les regardait comme les livres propres à élever la jeunesse, mais les hommes arrivés à l'âge mûr, qu'ils fussent orateurs, hommes d'Etat, généraux, appelaient au secours d'une opinion à défendre, quelques passages des anciens poètes plus ou moins bien expliqués. Quelques-uns même allaient jusqu'à prétendre qu'on y puisait des leçons pour bien gouverner l'Etat, pour commander les armées, pour conformer sa vie aux règles de la morale: « Lorsque tu entendras dire aux admirateurs d'Homère que ce poète a formé la Grèce, qu'en le lisant on apprend à gouverner et à bien conduire les affaires humaines, et qu'on ne peut rien faire de mieux que de se régler sur ses préceptes, il faudra avoir toutes sortes d'égards et de considération pour ceux qui tiennent ce langage, comme ayant tout le mérite possible, et leur accorder qu'Homère est le plus grand des poètes, et le premier des poètes tragiques ; mais en même temps souviens-toi qu'il ne faut admettre dans notre Etat d'autres ouvrages de poésie que des hymnes en l'honneur des dieux, et les éloges des grands hommes (1). »

(1) Platon, *République*, l. X.

Nous ne voulons pas insister davantage. La mythologie est l'œuvre d'Homère et d'Hésiode au sens que nous avons expliqué plus haut. Les œuvres de ces deux poètes ont été les soutiens les plus fermes de la religion hellénique. Ces légendes rappelaient aux Grecs un passé glorieux. Leurs ancêtres vivaient autrefois avec les dieux dans un commerce intime. De grandes expéditions avaient été entreprises sous l'égide des immortels, des guerriers s'étaient signalés par des exploits qui dépassaient les forces de l'homme, et, au berceau de la plupart des cités, apparaissait un dieu ou une déesse qui l'éclairait d'un rayon divin. Les grandes familles trouvaient dans ces traditions les titres de leur noblesse et de leurs prérogatives. Ces traditions étaient nationales en même temps que religieuses. Les poèmes homériques qui en conservaient le dépôt étaient vénérés comme un héritage de famille.

La religion telle qu'elle nous est décrite dans ces vieux poèmes paraît avoir fleuri dans toutes les cités de la Grèce. La plupart admettaient un Olympe où régnait le monarque suprême des dieux, un Poseidon qui commandait aux monstres marins, un Hadès qui gouvernait le sombre royaume des morts.

Cette multitude de divinité qui jouent un rôle secondaire dans les démêlés des Grecs et des Troyens avaient des autels jusque dans les plus humbles bourgades. Les rivières, les forêts, les montagnes étaient peuplées d'êtres divins qui inspiraient la terreur. Les fêtes publiques entretenaient chez les peuples le souvenir de Zeus, de Poseidon, d'Athéné et des douze grands dieux de l'Olympe. L'oracle de Delphes par la bouche de la Pythie gouvernait l'Hellade presque tout entière. Aucune voix discordante ne s'élevait contre cette croyance et ne venait troubler ce concert unanime d'hommage et de respect. Durant la période lyrique, le mythe régnait partout avec une autorité absolue, et s'implantait dans les nombreuses épopées que les aèdes chantaient à la cour des princes ou dans les brillantes panégyries. Les premiers poètes lyriques eux-mêmes faisant écho aux sentiments populaires restaient dans ce domaine fictif, y trouvaient une source féconde d'inspiration, et ne se lassaient jamais d'évoquer dans

des tableaux pleins d'éclat les souvenirs mythologiques des premiers âges.

Mais sur la fin de la période lyrique, la Grèce semble se réveiller d'un long sommeil. Elle ne se laisse plus entraîner seulement par le charme d'une nature enchanteresse ou par la grandeur des événements qui avaient jusque-là enflammé la muse. Elle se réfléchit sur elle-même, et sans renoncer aux droits de l'imagination et du sentiment, ce qui a toujours fasciné le génie grec, ils donnent le premier rang à l'exercice de la raison. Les grands spectacles de la nature excitent toujours leur admiration. Mais ils ne se contentent pas de se livrer à une admiration stérile. Ils cherchent à expliquer les phénomènes du monde sensible, et à deviner la cause intime qui les produit. Alors fut fondée la science qui est la connaissance par les causes.

Ce fut au VIe siècle avant l'ère chrétienne que commence cette évolution. Dans l'Asie Mineure et dans la Grande Grèce on voit éclore des écoles puissantes qui abordèrent les questions les plus hautes de la métaphysique, essayèrent des solutions qui sans être toujours heureuses étonnent par leur profondeur. Ce qui les caractérise, c'est la grandeur des conceptions et surtout la hardiesse de la méthode. Au lieu de commencer par les questions les plus simples, et s'élever de degré en degré jusqu'aux problèmes les plus haut placés dans la hiérarchie des notions philosophiques, ils posèrent dans un premier élan la question de l'origine du monde. Les Ioniens eux-mêmes qui ont procédé par l'observation et semblent s'être renfermés dans le cercle des faits du monde physique, qui ont mérité le titre de physiciens se sont tous attachés à déterminer l'origine première des choses. Pour Thalès, c'est l'eau ; pour Anaximandre, la matière indéterminée, τὸ ἄπειρον, pour Anaximène l'air. Les Eléates et les Pythagoriciens se dégagèrent complètement des influences du monde sensible et arrivèrent à la notion d'un principe immatériel, les nombres, l'être nécessaire, un, éternel.

Dans cette course à travers le monde métaphysique, ils devaient nécessairement rencontrer les questions qui touchent à l'existence et aux attributs de Dieu. Ils se trouvèrent alors en

face de la mythologie et des poèmes homériques qui en conservaient le dépôt, et l'avaient revêtue des grâces et de l'éclat d'une poésie sans rivale. Quelle que fût leur admiration pour le poète national, ils n'hésitèrent pas à rejeter toutes les peintures qu'il fait de la divinité. Ils rompirent avec la religion homérique, quelques-uns lui déclarèrent la guerre, et la poursuivirent de leurs sarcasmes et de leurs railleries. D'autres, sans attaquer de front les croyances populaires, leur opposèrent une doctrine plus pure, plus conforme aux lumières de la raison. C'étaient les Pythagoriciens, et Parménide parmi les Eléates, Anaxagore parmi les Ioniens. Les notions qu'ils nous ont données de Dieu ne manquent pas de justesse et d'élévation.

Ces philosophes étaient donc par le fait même de leurs principes les adversaires de la mythologie. Ils n'avaient aucune confiance dans les opinions religieuses de leurs contemporains, et les légendes d'Hésiode et d'Homère n'étaient à leurs yeux que des superstitions grossières. Ils allaient même plus loin. Ils séparaient la morale de la religion et ils accusaient cette dernière d'avoir une influence fâcheuse sur la conduite des peuples et des individus, et d'ouvrir la porte aux passions désordonnées, au lieu de les comprimer par une terreur salutaire. Les exemples des dieux homériques justifiaient leurs accusations, tous les vices à peu près trouvaient dans l'Olympe des apologies irréfutables, et pouvaient s'imposer à l'imitation des faibles mortels. Platon disait que l'homme vertueux devait prendre Dieu pour modèle. Ce principe n'était plus vrai dans le paganisme. L'homme pour viser à la perfection doit détourner ses regards de l'Olympe et se défendre contre les scandales dont il est le théâtre.

Trois philosophes surtout favorisèrent au VIe siècle cette évolution vers l'idéal, Pythagore, Xénophane et Empédocle. Pythagore sans doute dédaigne les attaques violentes et acerbes. Il ne se pose pas en polémiste hautain et dédaigneux, mais son action n'en a pas été moins salutaire. Sa doctrine porte l'empreinte du spiritualisme le plus pur. C'est la contradiction la plus radicale des aberrations du polythéisme. Au-dessus de tous les êtres, il pose un principe supérieur à tout et cause de tout, ἀρχὰ πάντων. C'est la cause avant la

cause. Toute chose est un nombre. Le nombre est l'essence immanente des choses, ἐνυπάρχων; et puisque le nombre est le principe souverain, supérieur, parfait, c'est-à-dire Dieu, Dieu est infiniment au-dessus de la matière. C'est la monade suprême, l'unité. Que deviennent donc dans ce système ces divinités innombrables que nous rencontrons dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, les grands dieux qui ont leur palais dans l'Olympe, ces divinités subalternes qui peuplent les sources, les fleuves, les forêts et les montagnes? Pour le pythagoricien, cette fantasmagorie n'avait aucun sens, et n'était qu'un amas de contradictions et d'absurdités. En outre, la vie retirée qu'il avait embrassée, l'éloignait des fêtes tumultueuses du paganisme, et le silence auquel il se condamnait au début de sa carrière lui faisait un devoir de travailler à sa perfection. Au lieu d'offrir ses hommages aux divinités impures qu'avaient créées les poètes, il les condamnait dans son cœur et ne croyait pas devoir imiter leur conduite : Pythagore, avons-nous dit plus haut, n'a pas été agressif. Toutefois ses sentiments, à l'égard du polythéisme homérique sont bien connus. Diogène de Laërte nous apprend qu'il blâmait sévèrement les fables d'Hésiode et d'Homère, et il cite à l'appui le témoignage du péripatéticien Hieronyme de Rhodes. Ce philosophe raconte que Pythagore descendit aux enfers, qu'il y vit l'âme d'Hésiode attachée à une colonne d'airain, et grinçant des dents ; qu'il y aperçut encore celle d'Homère pendue à un arbre et environnée de serpents, en punition des choses qu'il avait attribuées aux dieux (1).

Autre fut l'attitude de Xénophane. Ce ne fut plus une guerre sourde et voilée qu'il engagea contre les croyances vulgaires, une guerre d'insinuations, mais une guerre franche et ouverte. Les attaques de ce philosophe ont été reprises par les Pères de l'Eglise, et les arguments qu'il apporte ne sont pas moins solides et décisifs, l'attaque n'est pas moins violente ni moins âpre. Il tâche d'abord d'ébranler et de réduire à néant le principe sur lequel repose l'édifice construit par Homère, c'est-à-dire l'anthropomorphisme. Se peut-il rien ima-

(1) Diog. de L. *Pythagore*.

giner de plus absurde que ces divinités formées à l'image de l'homme? « Les mortels, dit-il, croient que les dieux naissent comme eux, qu'ils ont leurs vêtements, leur voix et leur corps (1). » Il corrobore cette pensée par des exemples : « Les Ethiopiens donnent à leurs dieux la couleur noire et le nez camus ; les Thraces leur donnent des yeux bleus et des cheveux roux (2). Pour prouver l'absurdité d'une pareille conception, il a recours à une comparaison saisissante et originale. « Si les bœufs et les lions avaient des mains, et s'ils savaient dessiner comme les hommes, ils représenteraient aussi les formes et les corps des dieux tels qu'ils sont eux-mêmes ; les chevaux les feraient à la ressemblance des chevaux, les bœufs à la ressemblance des bœufs (3). Les dieux, d'après Hésiode n'ont pas toujours existé. Ils sont nés dans le temps. Homère tombe dans la même erreur quoiqu'il dise des dieux qu'ils existent toujours αἰεί ἐόντες. Car on voit bien dans l'*Iliade* que s'ils échappent à la dure nécessité de la mort, ils ont eu un commencement. Athéné est fille de Zeus. Zeus a pour père Cronos et ainsi des autres. C'était l'opinion courante dans la Grèce. Les dieux populaires sont nés dans le temps, et même quelques-uns d'entre eux, parmi ceux que la Grèce a empruntés à l'Asie, ont subi autrefois la mort ; et, pour la terre, ils continuent de mourir et de ressusciter périodiquement, comme le Bacchus dont on montrait le tombeau à Delphes, comme Adonis, que, tous les ans, pleuraient les femmes athéniennes. Xénophane avait une idée trop haute de Dieu pour croire à sa naissance dans le temps, et lui reconnaître une existence éphémère. « Xénophane, déclare Aristote, disait que ceux qui prétendent que les dieux sont nés commettent la même impiété que ceux qui soutiennent qu'ils sont morts; car, dans les deux cas, il y aurait eu un moment où les dieux n'auraient pas existé » (4).

La notion qu'il nous donne de Dieu est la contradiction même de l'anthropomorphisme. « Il y a, disait-il, un seul dieu

(1) Hésiode, *Fragm.* 4.
(2) Ibid., *Fragm.* 16.
(3) *Fragm.* 15.
(4) Arist., *Rhét.*, III, 23.

très grand parmi les dieux et parmi les hommes (1). Il oppose ici le Dieu unique, le Dieu très grand, à ces dieux médiocres qu'avait forgés l'imagination humaine. Ce Dieu, ajoutait-il, ne ressemble aux mortels ni quant au corps, ni quant à la pensée (2). A la différence des hommes, dont les yeux n'embrassent qu'un champ restreint dont les oreilles ne perçoivent que les sons rapprochés, dont l'intelligence rencontre partout des limites, Dieu voit tout entier, pense tout entier, entend tout entier, οὖλος ὁρᾷ οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει (3), c'est-à-dire qu'il voit, qu'il pense, qu'il entend parfaitement et complètement. Ce Dieu est tout-puissant, sans effort, sans aucune douleur, sa pensée, sa volonté gouverne tout (4). Les dieux homériques quand ils veulent agir, se transportent d'un lieu à un autre. Zeus lui-même quelquefois se déplace. Le Dieu de Xénophane reste toujours au même point. Il est immuable, il ne se meut pas. Sur le trône de son éternité immobile, il est au-dessus des choses terrestres qui sont dans une mobilité continuelle. Sa pensée, sa volonté les gouverne avec une tranquillité absolue. Que nous sommes loin du Zeus homérique, si grande que soit la majesté dont le poète d'Ionie l'a illuminé lorsque d'un froncement de sourcil il ébranle l'Olympe tout entier.

Ses protestations contre les désordres qui parfois éclatent dans la cité divine, et l'immoralité qui, chez les poètes, souillent l'image de la divinité, sont bien plus énergiques et atteignent souvent à une haute éloquence. Il avait composé des Iambes, où il se déchaînait sans pitié contre Hésiode et Homère, nous en trouvons le témoignage formel dans Diogène καὶ ἰάμβους καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου (5). Des traits vigoureux ont été conservés dans les fragments. « Ces poètes, dit-il, ont attribué aux dieux tout ce qui, chez les mortels, est un sujet de honte et de blâme. Ils leur ont prêté toutes sortes d'actions criminelles le vol, l'adultère, les tromperies

(1) *Fragm.* 23.
(2) *Ibid.* 23.
(3) *Ibid.* 24.
(4) *Ibid.* 25.
(5) Diog., IX, 18.

réciproques » (1). Il rappelle aussi toutes les fables inventées par les poètes sur le compte des dieux, les combats des Titans et des Géants, ceux des Centaures, les désordres célestes, et il s'indigne de la témérité de ces hommes qui ont ainsi déshonoré la divinité. Il réprouve toutes ces histoires, les traite de mensonges, et ne veut pas qu'on en fasse un sujet de divertissement dans les festins. Ce sont là fictions des poètes d'autrefois, des bavardages frivoles, où il n'y a rien de bon (2).

Héraclite, quoique dans un camp opposé, et chef d'une école qui était le contre-pied de l'école éléatique, arriva aux mêmes conclusions sur la religion populaire. La théologie remplissait tout un livre de l'ouvrage divisé en trois parties qu'il avait composé. Il était membre d'une famille aristocratique, qui prétendait descendre de Codros, et dont le chef avait la présidence des cérémonies de Déméter. Par son origine et sa situation, il était tenu à une certaine réserve vis-à-vis des habitudes religieuses de ses compatriotes. Il parle même avec respect de l'oracle d'Apollon Delphien « qui ne dit pas les choses, mais qui ne les cache pas non plus, et les indique » et du rôle de la sibylle, « dont la voix grave se prolonge à travers les siècles ». Il avait déposé son livre dans le sanctuaire de la grande déesse d'Ephèse, Artémis. Il ne faut pas s'attendre aux vigoureuses invectives de Xénophane. Mais sa pensée sur la religion du vulgaire ne différait pas beaucoup des appréciations sévères du philosophe de Colophon. Il s'attaqua surtout au côté pratique du paganisme. Ainsi il condamnait l'abus des sacrifices qui réclamaient, dit-il, une âme absolument pure. Or, c'est à peine si l'homme peut jamais arriver à ce degré de pureté. L'usage des purifications par le sang des victimes lui paraissait une chose étrange et ridicule. « Se purifier au moyen du sang, quand on est souillé, c'est comme si on se lavait avec de la boue, lorsqu'on est entré dans la boue ». Il en était de même de l'adoration des statues et des images sacrées. « Leur adresser des prières, c'est parler aux murs d'une maison et ne connaître ni la nature des dieux, ni celle

(1) *Fragm.* 11.
(2) *Ibid.* 1 et 21-23.

des héros » (1). Mais son style prenait un accent particulier d'indignation, quand il décrivait ces cultes mystiques et dionysiaques, qui alors envahissaient les luxuriantes contrées de l'Asie Mineure. Il flagelle sans pitié ces magiciens nocturnes, ces Bacchantes, ces mystes qui entraînent la foule après eux et lui inoculent toutes sortes de vices. D'après Clément d'Alexandrie, il les dévouait après leur mort aux châtiments les plus terribles, et les menaçait du feu éternel. Mais, peut-être s'est-il mépris sur la pensée du philosophe, et c'est là simplement une application de la doctrine du feu dont tout est sorti, et où tout doit retourner. Toutefois, il est hors de doute qu'Héraclite s'exprimait alors avec une véhémence particulière.

Que pensait-il des dieux d'Homère? Il y a peu de traces de sa pensée dans les fragments qui nous restent. Toutefois on peut conclure du témoignage de Diogène, et surtout du système philosophique dont il est l'auteur. Diogène rapporte des allusions malignes qu'il se permettait à l'égard d'Hésiode et d'Homère. Il ne craignait pas de dire que ces deux poètes méritaient d'être chassés de l'arène et fustigés d'une manière sanglante. Evidemment c'était pour avoir mal parlé des dieux que ce châtiment ignominieux devait leur être infligé.

Sa doctrine surtout répugnait aux divagations du polythéisme. On sait en effet qu'il n'admettait qu'une substance qui est le principe fondamental de toutes choses, l'essence universelle. Le feu est éternel, il s'allume régulièrement, et s'éteint régulièrement. Cette doctrine se résout en un vague panthéisme éléatique, et qui toutefois ne ressemble en rien au panthéisme grossier des autres philosophes ioniens. « Le monde, dit-il, n'a été fait ni par un des dieux, ni par un des hommes ; il a toujours été, il est, et il sera ; c'est le feu toujours vivant, qui s'allume régulièrement et qui s'éteint régulièrement. Rien n'est stable dans le monde, tout change, tout est soumis à une mobilité continuelle. Mais ces changements ne se font pas au gré d'une force capricieuse. Un ordre admirable règne dans cette variété d'événements, et maintient

(1) *Fragm.* 128 et 130.

l'harmonie dans le monde, comme un habile chef d'orchestre gouverne avec aisance toutes les parties du chœur le plus compliqué. Cet ordre, cette succession rythmique des événements, il la personnifie dans une force mystérieuse qu'il appelle λόγος, δίκη, εἱμαρμένη : à cette force mystérieuse il attribue l'intelligence, l'unité, l'éternité, l'immensité. Il en fait une divinité. C'est la raison divine qui, de toute éternité, demeure dans le monde et trouve son interprétation la plus haute dans l'ordre moral.

Une telle conception contrastait avec les opinions vulgaires sur les dieux. Ces dieux auxquels la foule s'empresse de rendre hommage n'ont pas toujours existé. Or le privilège de la divinité c'est d'être au-dessus des vicissitudes du temps. Eternelle et sans commencement, elle n'a point à subir l'épreuve de la mort. Les dieux vulgaires ne dépassent guère les hommes en moralité. « Le plus sage des hommes, dit Héraclite, comparé à la divinité, paraîtra n'être qu'un singe, et en sagesse, et en beauté, et en tout le reste » (1).

Un autre philosophe non moins célèbre,reprit quelque temps après ce mouvement d'hostilité contre les dieux homériques. Nous voulons parler d'Empédocle d'Agrigente. Cet homme célèbre se distingua par une étonnante variété de talents et de rôles. Il fut à la fois médecin, thaumaturge, musicien, philosophe, homme politique.Il eut aussi la prétention d'épurer les croyances de ses contemporains. Il le déclare au début de son troisième livre de son poème *De la Nature*. « Heureux, dit-il, celui qui possède le trésor d'une sagesse divine ; malheureux qui, sur les dieux s'attache à une opinion qu'obscurcissent des préjugés » (2). Ces paroles semblent nous promettre une critique sévère de l'opinion courante. Nous n'avons que des débris informes du poème. Il nous est donc impossible de juger en connaissance de cause la valeur et la solidité de cette critique. Un passage cependant nous permet de conclure qu'il condamnait l'anthropomorphisme. « Il n'est pas donné d'approcher (du dieu) ; nos yeux ne peuvent l'atteindre, nos mains

(1) *Fragm.* 67.
(2) Empédocle, *Fragm.* 132.

le saisir... Il n'a ni la tête qui orne le corps de l'homme, ni de bras qui, pareils à des rameaux, s'élancent du tronc, ni des pieds, ni des genoux agiles. » Il est seulement une âme sacrée et infinie, dont la pensée dans son rapide essor, parcourt tout l'univers » (1). On a prétendu que le dieu dont il est parlé dans ce passage n'est pas le dieu unique entrevu par les grands philosophes de l'antiquité et révélé clairement par les livres saints, mais seulement l'un des dieux multiples de la foi populaire, Apollon qu'il se plaît à idéaliser et à transfigurer. Mais en supposant que cette interprétation soit exacte, il est toujours vrai de dire que ce dieu n'a rien de la forme humaine, que sa pensée est infinie, que nos sens ne peuvent l'atteindre. On peut donc ranger ce philosophe parmi les adversaires de la théologie homérique.

Nous n'insisterons pas davantage et nous arrivons de suite au polémiste le plus redoutable que l'anthropomorphisme ait rencontré sur sa route. Ce polémiste, on le devine facilement, c'est Platon. Le disciple de Socrate professait pour le poète d'Ionie une admiration sincère. Nul n'était aussi capable de goûter la grâce, la majesté, l'éclat de cette poésie sans rivale. Le philosophe n'était-il pas lui-même un poète de haute volée? Dans sa République, tout en rendant hommage à ses qualités de poète, il traite sans ménagement le moraliste. Il passe en revue les notions qu'il donne de la divinité, les scandales qui s'étalent dans ces deux poèmes, et dans un réquisitoire bien motivé démontre qu'ils sont dangereux pour la jeunesse et qu'il faut les proscrire impitoyablement. Le poète sera exilé, conduit hors du territoire. Mais pour reconnaître son génie, on le couronnera de fleurs.

On nous pardonnera d'exposer avec une certaine ampleur ce réquisitoire virulent et ce cri d'alarme poussé par le prince des philosophes. « On nous représente, dit-il d'abord, les dieux et les héros autrement qu'ils ne sont comme lorsqu'un peintre fait des portraits qui ne sont pas ressemblants. » Cette assertion étant émise, il commence la série des preuves. D'abord ces poètes étalent à nos regards les discordes qui éclatent parmi

(1) *Fragm.* 133.

les dieux et qui assimilent la cité divine à une république mal constituée où règnent l'anarchie et le désordre. « Si nous voulons que les défenseurs de notre république aient en horreur les dissensions et les discordes, nous ne leur parlerons pas des combats des dieux, ni des pièges qu'ils se tendent les uns aux autres ; aussi bien tout cela n'est-il pas vrai. Encore moins leur ferons-nous connaître, soit par des récits, soit par des peintures ou des tapisseries, les guerres des géants, et tant de sortes de querelles qu'ont eues les dieux avec leurs parents et leurs amis. » Les premiers principes de la loi naturelle sont foulés aux pieds par les habitants de l'Olympe. La plupart des crimes que commettent les hommes peuvent se justifier par l'exemple des immortels. En effet on ne rencontre parmi eux nul souci de devoirs de famille. Les fils ne craignent pas d'outrager leurs pères, les pères oublient les égards dus à leurs enfants. L'adultère, la tromperie, la jalousie, la colère s'étalent sans pudeur dans les palais des dieux. « Qu'on n'entende jamais dire parmi nous qu'Héra a été mise aux fers par son fils, et Héphœstos précipité du ciel par son père, pour avoir voulu secourir sa mère pendant qu'il la frappait. » N'est-ce pas encore un mensonge des plus énormes et des plus graves que celui d'Hésiode sur les actions qu'il rapporte d'Ouranos, sur la vengeance que Cronos en tira, et sur les mauvais traitements que celui-ci fit à Zeus, et qu'il en reçut à son tour? » La scène des rapports d'Aphrodite et d'Arès donne lieu dans l'*Odyssée* à une description piquante et gracieuse, mais d'une immoralité que ne rachète pas l'élégance de la poésie... Héphœstos, indigné de l'infidélité de son épouse, trouve le moyen d'attacher les deux amants par des liens secrets et va appeler les dieux pour les rendre témoins de l'adultère.

Platon, au milieu d'erreurs grossières qui sont bien excusables dans un philosophe privé des lumières de la foi nous donne quelques notions très belles et très justes sur la nature divine. Il admet un dieu unique, Θέος, qu'il identifie probablement avec le bien suprême. Il attribue à la divinité la bonté, la justice, la science infinie, l'immutabilité, la simplicité. Il a joint même à l'exposition de cette théorie des démonstrations qui ont passé dans l'enseignement. Citons comme exemple les

preuves de l'immutabilité divine. « Dieu et tout ce qui apportient à sa nature est parfait. Tout ce qui est parfait, qu'il tienne sa perfection de la nature ou de l'art, ou de l'un et de l'autre, est très peu sujet au changement de la part d'une cause étrangère. A le considérer de ce côté, Dieu n'est nullement susceptible de recevoir plusieurs formes. Se changerait-il de lui-même? Il est évident que, s'il se faisait quelque changement en Dieu, il ne pourrait venir d'ailleurs. Ce changement serait-il en mieux ou en pis? Ce serait une nécessité qu'il se fît en mal, car nous n'avons garde de dire de Dieu qu'il lui manque quelque degré de beauté ou de vertu. Cela posé, crois-tu, Adimante, que qui que ce soit, homme ou dieu, prenne de lui-même une forme moins belle que la sienne : cela est impossible ». Dieu donc, dit Platon, est la perfection infinie, il est auteur de tout bien, et il répugne à sa nature de faire le moindre mal, il est juste, simple et immuable.

Il suit de là, par une conséquence rigoureuse, que le polythéisme homérique est contraire aux données de la droite raison et fécond en conséquences dangereuses pour la dignité humaine. Les dieux homériques sont loin de la perfection et de la sainteté qui conviennent à la nature divine. Les exemples qu'ils offrent aux regards des mortels éloignent plutôt de la vertu et conduisent au vice. Quand tout ce que raconte le poète, dit avec raison l'auteur de la République, serait vrai, ce ne serait pas des choses à dire devant des enfants dépourvus de raison ; il faut les ensevelir dans le silence... « Je ne veux pas qu'on dise en présence d'un enfant, qu'en commettant les plus grands crimes, même en se vengeant cruellement sur son père des injures qu'il en aurait reçues, il ne ferait rien d'extraordinaire, et dont les premiers et les plus grands d'entre les dieux ne lui eussent donné l'exemple. »

De plus, les dieux homériques n'ont pas la bonté en partage, et ne connaissent pas la justice. « Il ne faut pas ajouter foi à Homère, ni à aucun autre poète assez insensé pour blasphémer contre les dieux et pour dire que sur le seuil du palais de Zeus, il y a deux tonneaux pleins, l'un de destinées heureuses, l'autre de destinées malheureuses, et que si Zeus puise dans l'un et dans l'autre pour un mortel, sa vie est mêlée

de biens et de maux, que s'il ne puise que dans le second, la faim dévorante le poursuit sur la terre féconde, il ne faut pas croire non plus que Zeus est le distributeur des biens et des maux.

Dieu est juste. Il récompense et punit les méchants. En ce sens il est vrai de dire qu'il est l'auteur des infortunes par lesquelles il venge la loi morale outragée. Il ne faut pas laisser dire aux poètes que ces infortunes ne sont pas l'ouvrage de Dieu, mais à peu près comme nous disons, que s'il en est l'auteur, il n'a rien fait en cela que de juste et de bon, et que ce châtiment tourne à l'avantage de ceux qui l'ont reçu. Ce qu'il ne faut pas laisser dire à aucun poète, c'est que ceux que Dieu punit sont malheureux, qu'ils disent que les méchants sont à plaindre, en ce qu'ils ont besoin de châtiment et que les peines que Dieu leur envoie sont un bien pour eux à la bonne heure. Mais lorsqu'on dira devant nous que Dieu, qui est bon, a causé du mal à quelqu'un, nous nous y opposerons de toutes nos forces, si nous voulons que notre république soit bien réglée, et nous ne permettrons ni aux jeunes ni aux vieux de dire ou d'entendre de pareils discours, soit en vers, soit en prose, parce qu'ils sont injurieux à Dieu, nuisibles à l'Etat, et qu'ils se détruisent d'eux-mêmes. »

Dieu est immuable et n'admet aucune espèce de changement, Homère ne soupçonne pas même cette perfection de la nature divine. Ses dieux, comme des enchanteurs, se plaisent à prendre mille formes différentes, et qui, tantôt paraissent sous une figure étrangère, tantôt nous font illusion, en affectant nos sens, comme s'ils étaient réellement présents. » Dieu n'est-il pas plutôt un être simple, et de tous les êtres le moins capable de changer de forme ?

Dieu aime la vérité et déteste le mensonge. Le mensonge répugne à sa nature, quelque léger qu'il soit. De plus aucune des raisons qui semblent le justifier dans certaines circonstances, ou en pallier les turpitudes, ne peuvent intluencer l'intelilgence divine. L'homme ment quelquefois pour tromper un ennemi, ou même un ami que la fureur ou la démence porte à quelque action mauvaise en soi. Le mensonge devient alors un remède qu'on emploie pour le détourner de son dessein. L'ignorance

est souvent une cause de mensonge. Nous aimons à couvrir des couleurs les plus approchantes de la vérité les faits que nous ignorons, afin de les faire accepter de nos semblables. Mais Dieu n'a pas besoin du mensonge pour vaincre ses ennemis. Les furieux et les insensés ne trouvent point accès auprès de lui, aucune raison ne l'oblige donc à mentir. Il est lui-même la vérité infinie. Essentiellement droit et vrai dans ses paroles et dans ses actions, il ne peut tromper les autres ni par des fantômes, ni par des discours, ni en leur envoyant des signes, soit pendant le jour et la veille, soit pendant les nuits et en songe. Aussi quoiqu'il y ait bien des choses à louer dans Homère, nous n'approuverons pas l'endroit où il raconte que Zeus envoya un songe à Agamemnon. Quand quelqu'un parlera ainsi des dieux, nous le repousserons avec indignation ; nous ne souffrirons pas non plus de semblables discours dans la bouche des maîtres chargés de l'éducation d'une jeunesse que nous voulons pénétrer de respect pour les dieux, et rendre semblable aux dieux autant que la faiblesse humaine peut le permettre.

Il y avait donc désaccord entre la morale et la religion chez les Grecs. Cette conclusion ressort avec évidence des invectives de Platon.Mais personne, peut-être, ne l'a tirée avec plus de force et de véhémence qu'Euripide. On sait que ce poète n'était pas étranger aux spéculations philosophiques. Il avait étudié les différents systèmes imaginés par les sages sur l'origine du monde et les problèmes difficiles de la morale. Ses relations avec Socrate étaient intimes,sans être son disciple, il en avait subi l'influence. Or voici les paroles qu'il met dans la bouche d'Ion, gardien du temple de Delphes, et fils d'Apollon. « Mais puis-je m'empêcher de blâmer Apollon? Abandonner une fille innocente après l'avoir séduite, et laisser mourir l'enfant dont il est le père ! ah ! cette conduite est indigne de toi : et puisque tu règnes sur les mortels, sois fidèle à la vertu. Les dieux punissent parmi les hommes ceux dont le cœur est pervers : est-il donc juste que vous qui avez écrit les lois qui nous gouvernent, vous soyez vous-mêmes les violateurs des lois? S'il arrivait (chose impossible, je le sais, mais je le suppose), s'il arrivait qu'un jour, des hommes vous fissent porter la peine de vos violences et de vos criminelles amours, vous se-

riez contraints de dépouiller vos temples pour payer le prix de vos fautes. En vous livrant à vos passions au mépris de la sagesse, vous êtes coupables. Il n'est plus juste d'accuser les hommes, s'ils imitent les vices des dieux qui leur donnent de si funestes exemples.

Ces sentiments étaient pour l'élite de la population. Les hommes éclairés étaient convaincus qu'il ne fallait pas chercher dans l'Olympe des exemples de haute morale. Mais ils croyaient cependant que la religion était nécessaire, et que la crainte des dieux était un frein salutaire et une digue capable de contenir les passions humaines. Le peuple athénien était profondément religieux. Athéné, Zeus, Déméter vivaient dans le cœur des Athéniens. Leurs fêtes célébrées avec amour contribuaient à la gloire de la cité et faisaient oublier aux citoyens les tristesses de la vie. Tous les actes publics étaient placés sous l'égide de la religion,les assemblées du peuple et du Sénat s'inauguraient par un sacrifice solennel. Une invocation aux dieux ouvrait les séances des tribunaux. Les traités étaient conclus au pied des autels, et après que le sang des victimes avait été versé par le sacrificateur. La religion de ancêtres faisait partie de l'organisation politique et en resserrait les liens. Aussi la voix des philosophes fut-elle impuissante à ébranler cet organisme si fortement constitué. Leurs attaques vinrent se briser contre les vieux préjugés de la foule, et leur doctrine franchit à peine l'enceinte de leurs écoles, et conquit un petit nombre d'adeptes. Il a fallu toute la puissance de la prédication évangélique pour renverser le vieil édifice, et préparer la place à une société nouvelle où fleurirent des vertus inconnues de l'antiquité, et une littérature brillante représentée par les Basile, les Chrysostome et les Grégoire de Nazianze.

GONNET.



MENTALITÉ FÉMINISTE

OU

LE MOIMISME

I

On m'a fait souvent, et avec raison, j'en conviens, le reproche de ne dénoncer du *féminisme* que ses exagérations et ses tares.

Je veux, pour cette fois-ci, du moins, me réhabiliter de cette accusation, si pénible pour un sociologue. Je vais donc proclamer bien haut une des plus incontestables « conquêtes » du féminisme.

Les féministes, on ne peut leur refuser cette justice, nourrissent le louable projet *d'enrichir la langue*. A peine au sortir de l'enfance (1), le féminisme a déjà doté la langue française de *quatre* acquisitions, dont, à mon avis, deux au moins seront durables. C'est quelque chose en si peu de temps, car le « lancement » d'un mot nouveau est encore plus laborieux que celui d'un cuirassé. Ainsi, malgré tout son génie, Voltaire

(1) Le féminisme entre maintenant dans l'âge adulte sans renoncer pour cela à l'âge *ingrat*. N'est-ce pas, en effet, le comble de l'ingratitude de n'avoir pas réservé une place et une belle place dans l'*Almanach féministe* au sieur de Saint-Gabriel, l'auteur du *Mérite des Dames* (1657)? Oui, c'est une ingratitude noire..., à moins que ce ne soit simplement de l'ignorance. Car de toutes les races de gens, il n'y a pas de race qui ait moins de *lecture* que les féministes.



n'a jamais réussi à faire accepter le verbe *rebeller.* On a bien raison de dire qu'il y a quelqu'un qui a encore plus d'esprit que Voltaire, c'est Tout le Monde.

La plus ancienne de ces quatre acquisitions, c'est, par ordre chronologique, celle de *suffragette*, que je ne doute pas que la prochaine édition du dictionnaire de l'Académie française n'enregistre, tellement le mot rend bien l'idée de féminisme politique nuancée de ridicule inoffensif ! *Suffragette* a été adopté par acclamation. Il est d'emblée devenu populaire et l'on sait que c'est le « peuple » qui est, en dernier ressort, le souverain juge de la fortune des néologismes. C'est lui qui leur délivre le laisser-passer et les lettres de noblesse. Je dirais cela en latin, si je ne me souvenais que je parle d'une catégorie de personnes auprès de qui ne sont pas en faveur les « bonnes lettres ». *Suffragette* a donc toutes les garanties de viabilité. Il rime richement avec *sagette*, petite flèche, mot si cher au gentil Baïf et il complète bien l'attirail des modernes Amazones. Enfin, *suffragette* est heureux.

Au contraire, *consœur* me paraît être né sous une mauvaise étoile. C'est, je ne sais pourquoi, ou plutôt, je *sens* très bien pourquoi, un mauvais pendant de *confrère. Consœur* est rébarbatif. *Consœur* est inharmonieux. Ce mot ne sera jamais employé que par dérision de la part des antiféministes, ou par gaucherie de la part des féministes dénuées de goût.

Même chose pour *partisante*. Le chœur des « militantes », Mlle Madeleine Pelletier en étant le coryphée, a fait de grands mais vains efforts pour accréditer ce féminin baroque et incorrect. Je pense que ces dames écrivent au masculin partisant. Car vous savez qu'elles ne sont pas fortes en orthographe. Peut-être aussi qu'elles ne se sont pas souciées de faire penser, par *partisane*, à *courtisane*. Elles ont préféré rimer avec *ignorantes*.

Leurs scrupules font voir de la délicatesse.

Tant y a que *partisante* ne prendra pas et fera toujours sourire les « délicats ». Mlle Pelletier est doctoresse en médecine et non en philologie : cela se voit !

La meilleure inspiration lexicologique qu'ait eue le fémi-

nisme, la plus pittoresque, c'est celle à laquelle nous devons l'invention du *Moimisme*. Mais, puisque je m'érige en greffier de l'état-civil des noms nouveaux, il faut que je commence par conter dans quelles circonstances ce vocable, qui manqua à l'idiome de nos pères, fut forgé.

* * *

Il y avait une fois un monsieur et une dame qui n'étaient pas d'accord sur le mérite d'un certain livre récemment paru. Au cours de leur polémique, laquelle eut pour théâtre le journal féministe *La Française* (nº du 29 nov., et nº du 6 déc. 1908), le monsieur se trouva amené à dire que « les femmes *en général* ne savaient pas parler en public. »

C'est une opinion, n'est-ce pas?

Et la dame de riposter d'une voix pointue :

— J'en sais au moins une qui fait exception.

Le Monsieur. — Et laquelle?

La Dame. — *Moi-même*, parbleu !

Et d'ajouter, en guise de commentaire ou de preuve circonstanciée :

— Oui, Monsieur, vous devez vous rappeler qu'un soir, dans une société savante, ayant été prise à partie sur une communication que j'avais faite, « j'ai improvisé ma réponse, et que je ne m'en suis, ma foi, pas mal tirée. » Pour pouvoir déguster toute la saveur de cet argument *ad hominem*, il faut que vous me permettiez de vous présenter l'« héroïne » de cette petite histoire, qui est une histoire arrivée.

* * *

Mme *Jane* (surtout n'orthographiez pas *Jeanne*, vous vous feriez une affaire avec la dame, qui, en parfaite snobinette, tient essentiellement à ce petit cachet britannique) *Misme*, (c'est le nom de la féministe en question) est une femme qui porte sur la tête le panache du féminisme : *Misme*. Mais si elle a sur le front l'*aigrette*, elle a dans le cœur l'*aigreur* du féminisme. Elle réunit donc en sa personne la cause et l'effet. Et cela

donne à son *moi* des proportions énormes : très autoritaire, très « Madame Jordonne », elle est comme « l'altière Vasthi » du clan. Mme Misme est la directrice d'un « Salon international », *La Française*, et d'un journal du même nom. Salon et journal étaient à peine fondés (cette fondation remonte à *trois ans*, qu'on dise encore que je ne suis pas bien informé des infiniment petits du microcosme féministe !) que déjà Mme Misme s'étonnait qu'ils ne fussent pas célèbres dans le monde entier. Puisqu'elle s'en occupait, n'est-ce pas? — Comment, Monsieur ? Vous ne connaissez pas la *Française ?* Mais qu'est-ce que vous faites donc entre vos repas?

La Française est une Société féministe qui présente cette particularité qu'elle fut « tenue sur les fonts baptismaux », ou à peu près, par deux Allemandes, Mlle Käte Schirmacher, personne archi-diplômée, et Mme..., Mme..., enfin une dame qui ne s'appelle plus aujourd'hui comme elle s'appelait alors, parce qu'elle a récemment divorcé, — on divorce beaucoup dans le monde féministe — et donc son nouveau nom ne vous dirait rien.

Les deux Allemandes ne firent d'ailleurs pas longtemps « la pluie et le beau temps » à la *Française*. Mme Misme, qui n'est pas constante dans ses amitiés, a tôt fait de vous « débarquer » les gens en un tournemain. Elle aime à renouveler fréquemment son personnel. Elle mène son monde à la baguette.

Je pense que ces explications suffisent pour évoquer à votre imagination l'idée d'une femme « pas commode », sèche, maigre, aux lèvres minces, au regard impérieux, à la voix cassante, au front sur lequel passent sans cesse des ombres de mécontentement, comme il sied à une personne chargée de lourdes responsabilités et qui a besoin d'être obéie au doigt et à l'œil...

Revenons à l'incident qui fut la genèse du savoureux *Moimisme*. Nous en étions à ce trait bien « nature » : « Avouez, que, sans *mentir*, je ne *m'en tire* pas mal quand je m'y mets, et s'il vous faut un exemple de femme sachant bien parler, « dicendi perita » eh bien, il y a... *Moi-même !* »

Or, remarquez qu'au lieu d'y aller de son délicieux *moi-*

même, Mme Misme pouvait tout aussi justement s'écrier : *Moi, Misme !* La langue pouvait lui fourcher, n'est-ce pas ? ou bien le prote du journal pouvait faire une légère faute d'impression, glisser un *e* au lieu d'un *i*, *Mesme* au lieu de *Misme*. Cette coquille eût été mise sur le compte d'un archaïsme de langage. Elle vous eût fait penser tout de suite au bel esprit Oronte :

C'est moi-même, Messieurs, sans nulle vanité.

Et voilà comment le *Moimisme* est entré dans l'histoire !

Quant à son baptême, il eut lieu le 9 décembre suivant, soit trois jours après. Tout se passa, comme vous voyez, selon l'usage. Ce soir-là, il y avait précisément une importante séance à la Société de Sociologie de Paris. Ordre du jour : *La femme de lettres*. Sujet piquant ; public des grandes soirées, salle comble. Discussion orageuse. Sous l'antagonisme des idées couvaient des passions hostiles, prêtes à se déchaîner. Or, trois dames descendirent dans l'arène. La première *parla*, il est vrai, mais parla en bégayant : Heu..., heu..., comme un écolier qui sait mal sa leçon et qui cherche ses mots. La deuxième *lut* un papier. La troisième *lut* un papier. Et le Monsieur à qui Mme Misme avait « cloué le bec » avec son triomphant « Moi ! Misme ! » était l'un des auditeurs narquois de ces balbutiements, et Mme Misme était l'une des trois « oratrices », celle qui, ô douleur ! *bégayait*. Et c'est ainsi que les femmes prouvent par raison démonstrative, qu'elles « savent très bien parler en public » !

Ce fut une scène de bonne comédie, digne de Molière, ou tout au moins de ce La Bruyère qui a dit — ou à peu près — : Mme Misme « prouve que les *femmes* nous sont égales en deux manières : par raison et par exemple. Elle tire la raison de son goût particulier et l'exemple... de sa propre personne. » (*Les ouvrages de l'esprit.*)

* * *

Philosophons un moment sur ce petit cas d'infatuation féminine.

La « conférencière » au cours de son exposition, avait cité comme un trait qu'elle jugeait typique de suffisance *masculine* ce mot d'un auteur « arrivé » — mettons Sully-Prudhomme — à une poétesse débutante qui lui soumettait ses essais. — Mettons Mlle X...., l'auteur de l'exquise pièce l'*Oubli*.

— Ma chère enfant, je serais fier d'avoir signé ces vers ! Eh bien, est-ce que cela vous a «porté un coup», ce mot de Sully-Prudhomme? — Non, n'est-ce pas? Vous le trouverez même, j'en suis sûr, charmant de bonhomie et d'admiration sincère. Celle qui le reçut dut en être très flattée. Qui de nous ne se sentirait ému et encouragé par un tel propos venant d'un tel maître? Mais ces dames féministes ne voient pas les choses sous le même angle que le commun des mortels. Elles vous ont de ces subtilités qui les rattachent directement aux Cathos et aux Madelon du siècle de Molière.

Je dis bien aux *Madelon*. Car voici justement comment *Madeleine* de Scudéry pratiquait pour son compte cette modestie dont Mme Misme accuse les hommes d'être tout à fait dépourvus. Sollicitée de faire *son propre portrait*, c'est en ces termes, dénués d'artifice, que l'auteur du « Grand Cyre » s'exprima :

> Elle a l'esprit d'une si vaste étendue qu'on peut dire que *ce qu'elle ne comprend pas ne peut être compris de personne*, et elle a une telle disposition à apprendre tout ce qu'elle veut savoir que, sans que l'on ait presque jamais ouï dire que Sapho ait rien appris, elle sait pourtant toutes choses. — Elle a même voulu savoir faire tous les ouvrages *où les femmes qui n'ont pas l'esprit aussi élevé qu'elle* s'occupent quelquefois pour se divertir. Il n'y a pas au monde une meilleure personne qu'elle, ni plus généreuse, ni moins intéressée, ni plus officieuse. Voilà quelle est cette *merveilleuse* Sapho.

Que la vanité est mauvaise conseillère tout de même ! Sapho croyait, par cette peinture avantageuse, se guinder un peu plus haut dans notre estime. Point du tout, elle se rabaisse dans l'opinion des hommes. Elle se *décrie* elle-même encore plus qu'elle ne se *décrit*. Avis aux dames qui parlent d'elles-mêmes et de leur savoir-faire avec trop de complaisance.

Mais ce n'étaient là que les débuts du *Moimisme*. L'une de ses représentantes les plus achevées, la célèbre Olympe de

Gouges, la bien nommée, son nom étant synonyme de « ribaude », était une « femme de lettres » qui ne savait pas *écrire* et qui savait à peine lire. Or, elle se consolait de son manque d'instruction en déclarant superbement que chez elle la nature suppléait à l'étude. « Le cachet naturel du *génie*, disait-elle, est dans toutes mes productions. » (*Lettre au public*). Elle ajoutait ingénieusement : « Je suis un *animal sans pareil*, je ne suis ni homme, ni femme, j'ai tout le courage de l'un et quelquefois les faiblesses de l'autre. Dans mes discours, on trouve toutes les vertus de l'égalité, dans ma physionomie les traits de la liberté, et dans mon nom quelque chose de *céleste.* »

Elle veut parler de son *prénom* d'Olympe, car son *nom* de Gouges est plutôt... fangeux. Prénom au surplus de fantaisie, comme son nom lui-même : Olympe de Gouges s'appelait en réalité *Marie Gouze*. Cette fougueuse jacobine s'était « anoblie » et avec quel goût ! Dans sa préface de *Molière chez Ninon*, elle hasarde cet aveu : « Enthousiasmée d'avoir composé en moins de six jours un ouvrage aussi *conséquent* (*sic*), je me crus, je l'avoue, un talent distingué. » Si elle avait dit : « du talent » tout court, passe encore, mais la *distinction* d'Olympe de Gouges !

Plus loin : « Apprenez, Messieurs, que l'amour-propre chez *les femmes telles que moi* tient lieu de toutes les qualités *que* (sic) la nature *vous* a favorisés sur nous. »

C'est aussi admirable comme syntaxe que comme mentalité.

Dans un opuscule sur *Le bon sens français*, elle affirme que le manque de grammaire et de style sont justement « le cachet de ses œuvres ». Etait-ce la peine de le dire? Les *Moimistes* croient comme cela que le public est bien aveugle ! Même note dans sa *Fierté de l'Innocence :* « Je fais trophée de mon ignorance. Je dicte avec mon âme, jamais avec mon esprit. »

« Je fais trophée de mon ignorance ! » Voilà jusqu'où le *moimisme* anticipé conduisit cette gigantesque, cette épique personnification de la vantardise et de la sottise ! Après cela, que Mme Misme, la créatrice du mot, sinon de la chose, vienne

nous soutenir, avec son propre exemple à l'appui, que la vanité, c'est-à-dire cette démangeaison de paraître, d'attirer les regards, ce besoin de se parer, ce désir de plaire, d'être louangé, admiré, adulé, n'est pas un défaut féminin plutôt que masculin !

* * *

En résumé :

Moimisme, cette variante d'*égoïsme* et ce contraire d'*altruisme*, mérite de faire fortune.

Toute notre reconnaissance est acquise à Mme Jane Misme qui a créé le mot et donné l'exemple de la chose. C'est elle, en effet, qui rendait compte (dans *La Française* du 7 février 1909) de la conférence qu'elle était allée faire à Copenhague et à Christiania en ces termes : « *Je suis venue, j'ai vu, j'ai vaincu.* » C'est laconique comme du Napoléon et simple comme du César.

On se demande vraiment ce qu'elle aurait pu dire de plus, si, nouvelle Jeanne d'Arc, elle avait repris l'Alsace-Lorraine à l'Allemagne !

Comme théorie et comme démonstration de suffisance féminine, avouez que rien ne vaut le *Moimisme*.

II

Sexualisme et Scientisme

Les féministes, en leurs conciliabules et en leurs brochures font tout ce qu'elles peuvent pour dissocier ces deux agents de la question : le sexe et l'éducation. Elles prétendent d'abord établir *l'égalité absolue* des sexes, et ensuite elles déduisent de ce « postulat » la *parité d'éducation* pour les garçons et les filles. Enfin elles ferment la bouche à leurs adversaires en déclarant qu'on ne saurait sans faire insulte à l'amour-propre des femmes, leur refuser ce genre de « peréquation ».

Or ce sont là trois propositions qu'on peut repousser sans manquer de respect à qui que ce soit. Tant s'en faut que je croie faire injure à une femme en lui disant qu'elle n'a pas le cerveau fait comme celui de l'homme, qu'au contraire je craindrais de blesser une femme de jugement et de goût, en lui disant qu'elle est toute pareille à un homme. *Item* je ne suis pas à ce point l'ennemi des femmes que de vouloir les condamner à recevoir exactement la même éducation que la fraction masculine de l'humanité. Je pense que cela ne serait conforme ni au vœu de la nature, ni aux besoins de la société, et que, si l'on peut sans péril se moquer de l'une — on entend bien que je parle ici de la société — on ne saurait sans ridicule et sans danger se mettre au-dessus de l'autre. Car la Nature est comme le Temps : elle se venge toujours tôt ou tard de ce qu'on a fait sans la consulter. Telle féministe ne se guinde au-dessus des lois naturelles que pour mieux y retomber finalement par des chutes honteuses.....

* * *

Si nous laissons de côté certains caprices de cette Nature, comme celui qui composa Mme de Staël d'un cerveau d'homme surmontant toute sorte d'autres organes, très féminins ceux-là, et très exigeants dans leur féminité, ou celui qui, de nos jours, fit de Mme Curie la digne continuatrice et « collègue » de son mari, il faut convenir que l'infrastructure physiologique des deux sexes diffère sensiblement. Je ferai grâce au lecteur — et pour cause — de toute démonstration scientifique. Je me bornerai à noter quelques-uns des phénomènes extérieurs que tout le monde a pu observer comme moi.

Tous les organes sensoriels sont plus parfaits dans l'homme normal, bien entendu, que dans la femme : l'ouïe, la vue, le goût, l'odorat, le toucher.

L'ouïe. — Les accordeurs de piano sont des hommes... et aussi les compositeurs de musique. On ne cite guère que feu Mlle Augusta Holmès et Mlle Chaminade qui fassent exception à cette règle. La science de « l'harmonie » (qu'on veuille bien croire que je ne joue pas sur le mot) est à peu près inaccessible

aux femmes. On a vu souvent des garçons venant au monde avec le don inné de la musique, répétant sur le piano des airs qui les avaient frappés et les jouant *sans savoir les notes*. On n'a presque jamais vu de filles nées avec cet instinct : chez elles l'habileté d'exécutant est presque toujours une qualité acquise.

Cette habileté d'exécution est d'ailleurs plus limitée chez les femmes que chez les hommes. La *main* de l'homme est plus *légère* au piano ; les grands virtuoses furent tous des hommes : Liszt, Chopin, Paganini, Rubinstein, Sivori, etc.

La vue. — Les horlogers, mécaniciens-ajusteurs, pilotes, guetteurs de sémaphores, graveurs..., contrebandiers et braconniers sont des hommes.

Les distractions auxquelles la femme est sujette l'empêchent de jouir autant que l'homme par les yeux.

C'est sans doute cette infériorité de la puissance visuelle qui, jointe à la difficulté de « composer », empêche la femme d'égaler l'homme dans les arts plastiques, notamment dans la peinture.

Le goût. — Les dégustateurs de vin, de thé, de café, les « chefs » cuisiniers sont des hommes. Gastronome rime avec homme : Brillat-Savarin, Monselet, etc. Je m'empresse d'ajouter que je ne suis pas autrement fier de ce genre de supériorité masculine.

L'odorat. — La femme perçoit moins bien les odeurs. De là vient que les belles madames peuvent, sans attraper la migraine, saturer leur toilette de parfums. La grossesse, l'allaitement et... les règles produisent chez elles de fréquentes obnubilations du sens olfactif. C'est alors que les cuisinières gâtent les sauces et font tourner le lait.

Le toucher. — Voir ce qui a été dit plus haut au sujet de la vue dans l'application de ces deux sens à l'art de la musique. Ajoutons-y l'art du praticien chirurgical, qui, outre le sang-froid et la lucidité du diagnostic, exige une *légèreté de main* que la femme ne possède pas.

La femme est donc un organisme sensoriel moins développé et moins parfait que l'homme.

III

Je pense et j'espère que le branle-bas féministe fera ressortir chez l'Eve future des aptitudes cérébrales en rapport avec ses prétentions. Mais jusqu'ici nous n'avons pu que mesurer son apport à la civilisation générale. Cet apport est si mince (1) qu'il fait vivement souhaiter que la femme, renonçant à « concurrencer » l'homme, s'ouvre des voies toutes nouvelles. Car ce serait retarder la marche du progrès que de confier les destinées de l'humanité à un être qui ne serait capable d'autre chose que de « doubler » l'homme.

Or, entre tant de « droits » que nos émancipées revendiquent, nous ne les voyons pas revendiquer ni surtout exercer le droit au « génie ».

L'histoire de l'humanité attend toujours le nom de la *première* femme de génie, pour l'inscrire dans ses fastes.

Je n'aurai pas l'impertinence de dérouler mes propres pensées sur ce thème facile. J'aime mieux me couvrir de l'autorité de quelques écrivains... féministes, ou soi-disant tels.

M. Grimanelli donc, à la page 37 de sa piquante brochure sur *La femme et le positivisme*, écrit : « Les grandes initiatives de pensée, les constructions puissantes de la philosophie, de la religion et même de l'art, les labeurs de longue haleine, principalement dans le domaine des abstractions supérieures, paraissent convenir spécialement au génie masculin, à cause de la prolongation d'effort cérébral, de la persistante tension de volonté, ou, comme le dit Auguste Comte, de « la haute intensité et de la continuité du travail mental » qu'ils exigent. »

Cette impuissance des femmes à saisir les « idées générales » explique qu'il n'y a en général que du particulier et de l'individuel dans la littérature qu'elles font. Une femme de nos

(1) Voir la confirmation de cette assertion dans *La Corbeille de Roses*, ou les *Femmes de lettres*, par Jean de Bonnefon ; dans *Nos femmes de lettres*, par Paul Flat ; dans la *Littérature féminine d'aujourd'hui*, par Jules Bertaut, tous ouvrages récemment parus.

jours, la poétesse Elisabeth Browning, a très bien rendu cette « infirmité », quand elle dit : « Est-ce que les femmes *pensent ?* Elles sentent, souffrent, s'agitent, rient et se désespèrent. Penser, c'est s'élever du fait à l'idée, du particulier au général, du relatif à l'absolu. Or les femmes sont essentiellement individualistes, personnelles, esclaves du fait et du détail... L'humanité pour elles, c'est un certain homme ou un certain enfant. » D'autres se sont montrés plus frappés du manque d'esprit de suite qui caractérise les conceptions féminines : « La femme est ce qui échappe, c'est l'irrationnel, l'indéterminable, l'illogique, la contradiction... Capable de tous les dévouements et de toutes les trahisons, monstre incompréhensible, elle fait les délices de l'homme et son effroi », écrit Amiel dans son *Journal*.

IV

C'est cette réputation de « monstre incompréhensible », de source « de délices et d'effroi », qui choque la femme moderne. Elle aspire à se dépouiller de cette tunique de Déjanire que les poètes, les philosophes, les romanciers, les moralistes, les artistes de tous les temps ont collée à ses flancs. *La femme veut changer de nature.*

Il n'y a pas deux âmes : une âme masculine et une âme féminine ; *il n'y a qu'une âme !* entendais-je récemment clamer une féministe, d'ailleurs esprit très faux, la directrice de *La Française*, Mme Misme.

— Je vous demande mille pardons, Madame, il y a une sensibilité, une imagination, une volonté, une mémoire, une intelligence d'*homme*, et il y a une sensibilité, une imagination, une volonté, une mémoire, une intelligence de *femme*. Pendant que vous y êtes, affirmez donc aussi qu'*il n'y a qu'un corps*, et citez comme preuve ce mot de votre « chef de file », la respectable mais un peu folle Mlle de Gournay : « Il n'est rien plus semblable au chat sur une fenêtre que la chatte. » (*L'égalité des hommes et des femmes*). Voilà dans quelles exagé-

rations burlesques et dans quelles absurdités fait tomber la monomanie de l'égalité et de l'uniformisation !

Les féministes intelligentes, elles, se gardent bien de méconnaître cette différence radicale de sexualité entre l'homme et la femme. Voici, en effet, Mme S. Poirson qui contredit nettement Mme Jane Misme, disant qu'il n'y a qu'*une* âme et qu'*un* esprit : « Il est faux de dire que l'esprit n'a pas de sexe. Il en a tant et si bien qu'une même instruction s'assimilant aussi parfaitement chez la fille que chez le garçon, cette assimilation se fera chez la première *autrement* que chez le second. C'est toujours la même chose : il n'y a pas, il ne peut pas y avoir « parité » ; mais bien « équivalence ». (*Mon Féminisme*, p. 131.)

Mais, comment supprimer ou du moins modifier cet « éternel féminin » qu'un millénaire atavisme a imprimé à la femme si profondément? Les féministes tiennent leur réponse toute prête : par l'*éducation !* Une éducation calquée sur celle de l'homme, bien entendu (1).

Et c'est ainsi que manuels de physique, de chimie, précis de littérature et de philosophie, cours d'algèbre, de géométrie, de sciences naturelles, etc., etc., sont entrés en danse. Il n'est, disent les féministes, que de se barbouiller la mémoire d'un peu de latin, de mathématiques, de physiologie : quand on en sait tant, on peut faire l'homme !

Etrange illusion, qui fait prendre la figure pour le corps, la fonction pour l'organe, l'apparence pour la réalité. Voilà tantôt un quart de siècle que, sous les suggestions féministes, ce « mouvement d'émancipation intellectuelle » est commencé. Qu'a-t-il produit autre chose que, dans le domaine de la « pensée », de prétentieuses proses ou des versifications lâches, et, dans le domaine de l'« éloquence », un vain *parlage*, des improvisations hasardeuses et d'une incorrection criante? L'expérience est donc faite : la science humaine, en passant à travers le tamis féminin, dépose une fine et fade poussière qui mérite tout au plus le nom de *scientisme*. Mais, la vraie *science*, la femme y est *réfractaire*.

(1) Ainsi l'entend Mme E. Roy. — Voir son travail bien rédigé d'ailleurs, dans la revue *Les Pages modernes*, n° d'octobre 1908.

***

Sans remonter jusqu'à Erasme, on peut dire que le résultat de cette expérience était prévu dès longtemps. Vers l'époque où M[lle] de Gournay, la *mère* du féminisme moderne, s'essayait déjà à « revendiquer » l'*égalité des hommes et des femmes*, Montaigne donnait ces sages avertissements que « sa fille adoptive » aurait bien fait de méditer.

La doctrine qu'on ne leur (aux femmes) a pas mise en l'âme leur est demeurée en la langue. Si les bien nées nous croient, elles se contenteront de faire valoir leurs propres et naturelles richesses... C'est qu'elles ne se connaissent point assez, le monde n'a rien de plus beau ; c'est à elles d'honorer les arts... Que leur faut-il pour vivre aimées et honorées? Elles n'ont et n'en savent que trop, pour cela; il ne faut qu'éveiller un peu et réchauffer les facultés qui sont en elles... Si toutefois il leur fâche de nous céder en quoi que ce soit, et veulent par curiosité avoir part aux livres, la poésie est un amusement propre à leur besoin.. Elles tireront aussi diverses commodités de l'histoire. En la philosophie de la part qui a trait à la vie, elles prendront les discours qui les dressent à juger de nos humeurs et conditions, à se défendre de nos trahisons, à régler la témérité de leurs propres désirs, à ménager leur liberté, *allonger le plaisir de la vie* et à porter humainement l'inconstance d'un serviteur, la rudesse d'un mari et l'importunité des ans et des rides, et choses semblables...

Le clairvoyant auteur des *Essais* ne se borne pas à prémunir les femmes contre leurs propres entraînements, mais il les met en garde contre leurs faux amis, contre ces perfides conseillers qui se feront un jour du « féminisme » une profession lucrative. Il conclut en effet par cette phrase :

Quand je vois les femmes attachées à la logique, à la rhétorique, à la judiciaire, et semblables *drogueries* si variées et inutiles à leur besoin *j'entre en crainte que les hommes qui le leur conseillent le fassent pour avoir loi de les régenter sous ce titre.*

***

Même doctrine chez Molière et chez... Fénelon : l'un et l'autre pensent que « des *clartés* de tout » doivent suffire à la mentalité féminine. Rien de plus « libéral » pourtant que ces

deux grands esprits qui se rencontrent dans un culte commun pour tout ce qui peut embellir la vie en perfectionnant la personne humaine. Quant à La Bruyère, on sait avec quelle rudesse éloquente il a rappelé au respect de la bonne foi les femmes qui insinuaient que les hommes étaient responsables de leur ignorance (1).

Mais il faut insister, au moins en quelques lignes sur la contribution de *Molière* à cette question.

Déjà Montaigne, d'Aubigné, Balzac avaient fait remarquer, — et plus tard, Joseph de Maistre remarquera également — que le *scientisme* détourne, dégoûte la femme du ménage et l'incite au mépris du mari « qui n'en sait pas tant » (d'Aubigné). Mais c'est surtout Molière qui a mis cette vérité dans tout son éclat. La comédie des *Femmes savantes* égale le *Tartufe* et l'*Avare* en portée et en profondeur. Molière ne pense pas que le pédantisme féminin soit de ces choses dont on peut dire : « Cela n'a pas d'importance ! Chacun prend son plaisir où il le trouve ! » Il n'hésite pas, au contraire, à faire découler du pédantisme féminin les plus graves conséquences morales et sociales telles que la *désertion des devoirs de famille et l'oubli des sentiments de la nature.* C'est en effet *parce que* Philaminte est une femme savante qu'elle est acariâtre épouse et mauvaise mère. Le pédantisme engendre ici les mêmes difformités morales qu'ailleurs l'avarice ou l'hypocrisie. N'est-ce donc pas significatif de voir le scientisme mis sur la même ligne que deux des vices les plus odieux?

La thèse de Molière dans *Les Femmes savantes* est fertile en conséquences de toute sorte. Ce n'est pas trop presser la pensée de l'auteur que d'en exprimer cette vérité : *La science ne fait pas le bonheur.* Vérité que je résume ainsi sous sa forme la plus banale, mais que les poètes, les moralistes, les philosophes et les vrais savants ont à l'envi développée. Mais les féministes ne lisent rien que ce qui les flatte, et leur érudition se borne à quelques pamphlets récents, où il semble que la langue fran-

(1) J'ai abondamment cité tous ces divers textes et développé ces considérations dans mes précédents ouvrages sur le Féminisme. Je ne fais ici que donner le résumé de mes conclusions.

çaise soit encore plus leur ennemie que la tyrannie masculine. Elles ne savent donc pas, mais c'est tout de même un *lieu commun* pour quiconque lit et réfléchit, que la « science du bonheur » est conditionnée par de tout autres lois que les sciences proprement dites. « C'est affreux de voir l'inutilité de l'esprit pour le bonheur ! » s'écriait Rosalie de Constant à propos de son cousin Benjamin. Et le grave Corneille rimait cette strophe dans sa traduction de l'*Imitation* (liv. I, chap. II, 1651.)

Qu'on ne s'y trompe point : s'il est quelques sciences
Qui puissent d'un savant faire un homme de bien,
Il en est beaucoup plus de qui les connaissances
Ne servent guère à l'âme, ou ne servent de rien.

De dire que le *scientisme* ne sert à faire que des poupées savantes, cela peut être, je le conçois, désagréable à de certaines femmes, mais pourquoi faut-il que ce soient des femmes elles-mêmes qui nous aient révélé cette particularité de l'intelligence féminine? Car c'est l'une des fondatrices du « féminisme », Gabrielle Suchon, qui, dans son *Traité de la Liberté* (1694), avoue implicitement que l'homme étudie pour *savoir*, et la femme pour *briller*, quand elle dit : « La science sert d'un admirable embellissement à l'esprit humain, dont l'activité, le feu et le *brillant* ne se font jamais mieux connaître que par les grandes et belles connaissances. »

Tout le XVIIIe siècle adopte l'opinion de Molière et de Fénelon, éloquemment rajeunie par J. J. Rousseau. Des cas comme celui de la marquise du Châtelet, cette maîtresse de Voltaire, qui s'adonnait à la science, restent isolés. Il n'y eut guère à protester contre cette tradition que ce bon toqué d'abbé de Saint-Pierre (1). L'opinion de cette société élégante se formule dans ces vers badins d'André Chénier, que me communique une de mes lectrices, bien faite d'ailleurs pour les démentir :

Belles, le ciel a fait pour les mâles cerveaux
L'infatigable étude et les doctes travaux.
Pour vous sont les talents aimables et faciles.

(1) Je parle de la société d'avant la Révolution, car avec Condorcet le féminisme redressera la tête.

Chose étrange, on faisait sa cour jadis aux femmes en leur débitant de telles sentences, et aujourd'hui beaucoup d'entre elles traiteraient de cuistre celui qui les leur adresserait ! Autrefois les femmes mettaient leur « point d'honneur » à ne savoir que plaire, aujourd'hui toutes celles auxquelles le féminisme a tourné la tête — et elles sont légion — estiment que l'art de plaire est dégradant et que notre galanterie leur est injurieuse. Faut-il donc croire que jusqu'à nos jours l'amour-propre féminin sommeillait et que les grandes dames du temps passé ne savaient pas ce que c'est que la *dignité ?* On me fera difficilement admettre que les Sévigné, les Maintenon, les du Deffand, les Lespinasse, *toutes antiféministes* (1), aient des leçons de solidité et de distinction à recevoir des Pelletier, des Auclert, des Avril de Sainte-Croix, des Martial, des Renooz et consorts ou « consœurs ». Le seul rapprochement de ces deux catégories de noms et de personnes est assez éloquent, ce me semble. Puissé-je, en le faisant, n'avoir pas à répondre au secret reproche d'*inconvenance* que pourront m'adresser mes lecteurs !

* * *

Ainsi l'unanimité des grands esprits des siècles passés est faite sur ce point : l'*éducation de la femme doit tendre à ce qu'elle plaise à l'homme...* Là-dessus, tous les féministes se récrieront, je m'y attends bien. Les grands mots d'éducation intégrale, de personnalité indépendante, d'égalité, etc., se croiseront dans l'air. J'entends déjà Mlle X... me traiter de gâteux, et Mme Z... de réactionnaire encroûté. Je ferai seulement remarquer qu'on m'a coupé la parole au milieu de ma phrase. Je reprends donc : ... à ce qu'elle plaise à l'homme, *comme celle de l'homme doit tendre à se rendre le plus utile aux intérêts de la femme, de la famille et de la société* (2).

(1) N'en déplaise à l'*Almanach féministe illustré*, ce monument d'ineptie et de mauvaise foi.

(2) Mme de Rémusat dit dans son traité sur l'*Éducation des femmes :* « L'homme doit être élevé pour les institutions de son pays, la *femme pour l'homme*, tel que ces institutions l'ont fait. Etre épouse et mère de citoyens, voilà son état et sa dignité. »

Là, vous voyez qu'il n'y avait pas lieu de s'échauffer. Je voulais établir la balance, quand vous m'avez arraché l'un des plateaux des mains, par précipitation féminine. Telle la Julie et telle la Chimène de Corneille, qui n'ont pas la patience d'attendre que « ce soit fini », avant de se faire une opinion. Ainsi, à notre avis, l'éducation des deux sexes est liée, comme leurs intérêts sont solidarisés. Ils doivent être élevés l'*un pour l'autre*, ou plutôt, ce qui revient au même, en vue de la *famille* qu'ils sont appelés à fonder, et cela dans une société déterminée.

— Mais alors, nous sommes d'accord, et cette sage répartition...

— Hélas ! non, nous ne sommes pas d'accord, parce que vous, féministes, vous posez en principe la *séparation* des sexes sous le nom de divorce indéfini, d'union libre, de vie à part enfin, tandis que nous, catholiques, nous repoussons avec horreur le divorce sous toutes ses formes. Notez bien que nous le repoussons presque autant au nom de la *société* qu'au nom de la religion.

Ici, il faut qu'on me permette d'ouvrir une courte parenthèse, avant que j'en revienne à cette question de l'éducation et que j'en finisse avec elle.

***

A mon avis, la plus grande erreur de tactique des féministes, c'est-à-dire leur plus faux jugement, ç'a été d'élaborer et de discuter leurs prétendues améliorations de la condition féminine *entre femmes*. Les hommes, en effet, ne sont qu'exceptionnellement admis dans ces petites chapelles, dont quelques-unes vous ont des airs de temples maçonniques. Or, débattre les intérêts de la société à l'exclusion d'une des parties composantes, c'est en soi contradictoire, pour ne pas dire un mot plus fort. Depuis quand est-il possible de régler au mieux le sort d'*une personne* en dehors de cette personne? Ce qu'il faut envisager en sociologie, c'est non pas l'*individu*, mais le *couple*. Tout système qui sera imaginé sans la participation et l'accord des deux intéressés sera faux et vain. Je défie des femmes, fût-ce

leur solennel et pédantesque *Conseil national*, de faire aboutir à elles seules aucune réforme sérieuse concernant le statut de la femme. De même que je défierais des hommes, fût-ce les Vénérables de toutes les Loges du monde, d'assurer la félicité de l'espèce-hommes sans la combiner avec celle de l'espèce-femmes et sans faire dépendre celle-ci de celle-là.

On ne s'étonnera donc pas que, dans cette question de l'éducation, je cherche à faire prévaloir le principe de la connexité des programmes. Point de cloisons étanches, point d'excommunication de sexe à sexe ! Les féministes, selon cette incurable frivolité qu'elles tiennent de la nature, voudraient faire de la sociologie comme on joue à de certains jeux de société, en priant la personne mise sur la sellette de sortir du salon. A leur aise, mais alors qu'elles comprennent qu'après leurs confabulations à huis clos, *la question reste entière* et que tout soit à recommencer.

* * *

Rien n'était ignorant comme une femme de l'Ancien Régime. Le marquis de Ségur l'a abondamment démontré dans un volume qui a paru l'année dernière : *Esquisses et Récits, l'éducation féminine au* XVIIIe *siècle* (1908).

Plus récemment encore, M. G. Fagniez, de l'Institut, lui aussi, concluait en ces termes une étude sur la *Femme et la Société française dans la première moitié du* XVIIe *siècle :* « Après la formation de la conscience, exercée et formée par des instructions et des pratiques religieuses, l'éducation féminine, dans la première moitié du XVIIe siècle, visait plus à faire des ménagères et des maîtresses de maison, respectueuses des con-convenances sociales, que des femmes instruites. »

— Voilà, s'écrieront les féministes, le beau résultat des doctrines de vos Erasme, Montaigne, Molière, Rousseau, et tutti quanti !

— Bon. Ces femmes ont été jetées par les circonstances dans la plus tragique crise que l'humanité ait eu à traverser : la Révolution et la Terreur. Or, tout ignorantes qu'elles étaient, elles se sont trouvées spontanément et comme par miracle à

la hauteur du rôle que les événements leur imposèrent. Quand 89 arriva, il se rencontra que ces reines de salon, ces danseuses de menuet, ces bergères de Trianon avaient des âmes de héros ! « A quoi bon enseigner quelque chose à des fées capables de toutes les métamorphoses? » demande leur historien.

C'est peut-être aller un peu loin. Il n'est pas question de

Rendre Agnès idiote autant qu'il se pourrait,

mais de savoir ce qui convient à l'esprit d'Agnès. La *science*, qui, chez les femmes, aboutit presque toujours à sa caricature, le *scientisme*, ne lui convient donc pas.

Elle ne convient pas à nous-mêmes, cette Science par une grande *S* dont nos « primaires » ont plein la bouche. La science est l'affaire d'une élite, car je n'appelle pas *science* ce léger vernis dont se frottent nos apprentis bacheliers. « La science enseigne, instruit, mais *il n'y a que la littérature qui cultive* », comme l'a dit un des esprits les plus fins du XIXe siècle, Alexandre Vinet. Nous voilà donc revenus à la doctrine de Montaigne, comme on pourra s'en assurer en se reportant au passage sus allégué, mais d'un Montaigne intelligemment interprété, dans son esprit et non dans sa lettre. Ainsi, point d'écolâtres en jupons ! Nous n'avons déjà que trop d' « intellectuels » mâles. Sachons résister à ce véritable *vertige* qui pousse la jeunesse des deux sexes vers la science. Osons dire que cette « science » ne réserve aux femmes que des déceptions (1). Osons penser qu'elle ferait de la France un vaste mandarinat comme la Chine, et respectueusement répliquons à M. Ernest Lavisse qu'il n'est pas vrai du tout que le pays le plus en progrès soit celui qui a le plus d'écoles.

Et adoptons comme conclusion de ce chapitre ces réflexions que je ne doute pas qui soient prises en grande considération puisqu'elles émanent d'un féministe avéré de notre temps :

(1) Science que d'ailleurs elles convoitent par *jalousie* plutôt que par *besoin* ou par amour véritable. A cet égard le rapport de la dernière assemblée statutaire du « Conseil national des femmes françaises » est instructif. On y lit cette déclaration rageuse : « Tant que *le grec et le latin* continueront à être enseignés dans les lycées de garçons, *ils devront l'être* dans les lycées de filles. » (Séance du 14 mars 1909.)

La femme est destinée par la nature à certaines fonctions augustes qui nécessairement impliquent une adaptation particulière des moyens et de la fin. Supposer qu'à des fonctions spéciales ne correspondent pas des facultés spéciales propres à les remplir, ce serait, comme l'a dit Herbert Spencer avec force, un fait unique dans toute l'histoire de la nature. Prétendre que la femme, si différente de l'homme par son physique et par sa destinée, doive recevoir une éducation essentiellement masculine, et que les filles puissent être bien élevées, en l'étant à peu de chose près, comme les garçons, c'est donc *à priori*, une *absurdité*.

(Paul Stapfer, *La famille de Montaigne et ses amis*, page 115.)

Théodore JORAN.



LE
THÉOLOGIEN MODERNISTE [1]

Certaines mesures prises par le Souverain Pontife contre le modernisme ont particulièrement excité l'indignation des prétendus réformateurs de la philosophie et de la théologie catholiques. Le Pape ordonnait aux évêques d'exclure de l'enseignement des Séminaires et des Universités les professeurs qui se montreraient imbus de modernisme. « Dans toute cette question des études, disait le Souverain Pontife, vous n'apporterez jamais trop de vigilance ni de constance, surtout dans le choix des professeurs ; car, d'ordinaire, c'est sur le modèle des maîtres que se forment les élèves. Forts de la conscience de votre devoir, agissez en tout ceci prudemment, mais fortement » (2).

Les modernistes, comme la plupart des ennemis de l'idée chrétienne, n'admettent pas volontiers que l'Eglise se défende. Son rôle est de recevoir des coups, de se laisser dépouiller, de

(1) Conférence donnée aux Facultés Catholiques, le 11 février 1909. Pour ne pas revenir sur les critiques formulées par M. le Chanoine Bourchany, le conférencier s'est contenté de mettre en lumière certaines conclusions *pratiques* du modernisme tel que, parmi les catholiques, la classe moyenne pouvait le comprendre et se l'assimiler. Tous les prêtres qui se livrent à l'apostolat dans les milieux un peu cultivés ont constaté avec tristesse que les âmes ont souffert et souffrent encore d'une véritable crise de la Foi, parce que les modernistes ont brouillé les notions les plus élémentaires de philosophie, de théologie, et même de vie morale, pour ce qui concerne du moins l'obéissance à l'Eglise.

(2) *Encyclique Pascendi.*

se laisser ravir par lambeaux tout ce qui fait sa raison d'être et sa gloire, les sympathies, les âmes, le Christ lui-même. Et l'Eglise doit céder tout cela sans se plaindre, sans crier sa douleur, parce que ses gémissements, ses protestations troubleraient la paix, et seraient contraires aux mœurs du XXe siècle.

C'est ainsi que le programme des modernistes aurait voulu dicter à Pie X sa conduite à l'égard des réformateurs. Mais, disait-il (p. 154), « quelque disposés que nous soyons à accueillir avec sérénité la parole du Souverain Pontife, nous ne parvenons pas à découvrir dans ces mesures disciplinaires l'esprit de douceur et de paix qui devrait être dans le cœur de celui qui a le nom du Christ sur les lèvres. De telles mesures disciplinaires représentent le maximum de sévérité et de rigueur que les mœurs du XXe siècle, affranchies de la tyrannie, pouvaient tolérer. En certains détails même, elles renouvellent les excès de l'inquisition du Moyen Age, que dis-je? elles égalent les aberrations tant de fois reprochées à Julien l'Apostat, qui bannissait des écoles les maîtres chrétiens. Peut-on voir autre chose qu'une explosion de colère dans l'ordre de chasser impitoyablement les jeunes modernistes du clergé, c'est-à-dire les meilleurs pour la capacité et l'ardeur au travail, de les reléguer dans les postes les plus infimes, de les réduire à voir leurs facultés se stériliser, de les désigner au mépris de leurs confrères moins capables, mais plus lâchement soumis ? »

Chacun reçoit ainsi son compliment, nuancé de douceur évangélique : le Souverain Pontife est un nouveau Julien l'Apostat ; les évêques et les théologiens scolastiques sont des inquisiteurs ; les prêtres fidèles sont des paresseux et des lâches. Seuls, les modernistes sont dignes d'intérêt. Et c'est précisément à eux que le Pape interdit l'enseignement de la théologie !

Nous n'avons nullement à justifier les décisions du Souverain Pontife dans ces questions d'ordre disciplinaire. Mais pour nous former un jugement personnel sur la valeur du théologien moderniste, sur l'influence qu'il pourrait exercer dans l'Eglise, sur les conclusions pratiques qui pourraient jaillir de son enseignement, nous n'avons qu'à nous mettre à son école durant quelques instants. Nos conclusions seront vraiment,

je l'espère, en faveur du théologien qui, jusqu'à présent, a obtenu les encouragements de l'Eglise.

Car nous sommes tous plus ou moins pragmatistes, dans le bon sens de cette expression, dans le sens où Jésus-Christ disait lui-même : « Un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits, ni un mauvais arbre porter de bons fruits... C'est donc à leurs fruits que vous les reconnaîtrez » (Matth., VII, 18-20). Non que je veuille prétendre que tous les modernistes aient des intentions mauvaises, soient des hypocrites. Dieu seul juge les intentions. Mais il nous est permis de nous arrêter sur les conclusions logiques de leur système et sur les aveux que les modernistes nous ont faits. Car leur état d'âme ne nous est pas inconnu. Ils ont livré à la publicité les lettres qu'ils écrivaient pour dire le fond de leur pensée. Nous pourrions presque les appeler des lettres de direction. Loisy n'en écrivait-il pas même à des séminaristes? Et ces documents nous donnent quelques détails qui nous auraient manqué pour tracer le portrait du théologien moderniste. Nous savons maintenant tout ce qu'il nous était utile de savoir sur son désarroi intellectuel et sa détresse morale. Et vraiment si le Maître qui se présente à vous avec des méthodes nouvelles est obligé de vous dire qu'il ne croit à rien, sinon à l'impuissance de l'esprit humain par rapport aux vérités qui intéressent le plus votre âme et votre vie morale, si ce théologien moderniste vous renvoie, l'intelligence vide, le cœur sec, ne vous ayant appris que l'histoire des doctrines du passé, des dates, des détails et l'art de vous révolter contre l'Eglise en vous formant la conscience, s'il vous invite à être plus malheureux que vous ne l'avez jamais été sous le joug de la théologie traditionnelle, vous pourrez bien conclure que le Souverain Pontife a eu raison d'écarter de l'enseignement ceux qui auraient voulu faire de vous tous des modernistes.

C'est la conclusion que je voudrais vous laisser par cette conférence: sans refaire l'exposé des théories nouvelles, dont les savantes études de M. le chanoine Bourchany vous ont montré la faiblesse, je vous dirai que le théologien moderniste ne peut vous donner que des incertitudes, et vous plonger dans les ténèbres, au point de vue intellectuel et au point de

vue moral. Un des admirateurs du modernisme, dans un livre très superficiel, appelle ses partisans des « chemineaux de la vérité ». Soit ! le théologien moderniste est un chemineau de la vérité. Il est pauvre, car il a méprisé les richesses acquises par le labeur de ses pères. Il est pauvre, car il se promène autour de la vérité, mais il ne daigne pas se baisser pour la cueillir. Et cependant il montre sa besace, et affirme qu'il porte sur ses épaules la fortune du monde, toutes les promesses d'un glorieux avenir ; Messieurs, n'ayons point d'illusion; la besace est vide. Et le théologien moderniste n'a rien à vous donner.

Il ne nous donnera *point de vérité philosophique, point de vérité dogmatique, point de ressort nouveau pour notre vie morale.* Il me sera facile de le démontrer en m'appuyant sur les aveux des modernistes eux-mêmes.

* * *

Le théologien, comme je vous l'ai dit dans une première conférence, se propose d'étudier le dogme au moyen des principes philosophiques, au moyen des ressources qu'il trouve dans sa raison. Il y a en lui des idées, des acquisitions qui, au contact du dogme, au contact de cette vérité supérieure, incompréhensible que Dieu a bien voulu communiquer aux hommes, travaillent, fermentent, et produisent des conclusions qui s'appellent des conclusions théologiques. Quand il s'agit d'exposer le dogme, nous faisons sans cesse appel à la philosophie, du moins à la philosophie du bon sens, à celle que toutes les âmes peuvent saisir. Et de même quand le dogme est attaqué, quand on le discute au nom de la raison, quand on cherche à démontrer qu'il est absurde, nous recourons sans doute aux textes, à l'autorité de Dieu et de l'Eglise, mais nous recourons aussi aux principes philosophiques, et nous montrons que sur ce terrain rationnel il ne peut y avoir de contradiction entre la vérité que nous aimons et qui vient de notre esprit travaillant sur le monde extérieur et cette vérité que nous aimons aussi et qui vient de l'Esprit de Dieu.

De tout temps, le théologien a réussi à venger le dogme que l'autorité ecclésiastique enseignait, affirmait plus brièvè-

ment et sans entrer dans les multiples questions dont la solution n'intéresse pas la vie des âmes. Qu'il s'agisse de la philosophie des Pères de l'Eglise, qu'il s'agisse de la philosophie du haut moyen âge, des principes mis en lumière par S. Thomas d'Aquin, ou des études plus modernes de toutes les écoles catholiques, le procédé a toujours été le même : pour être théologien, il faut être armé de principes certains, avoir déjà la vérité telle que la philosophie peut la donner. Cette vérité, on la rapproche de la vérité qui est objet de foi, et c'est ainsi que naît la théologie.

Or, les théologiens modernistes voudraient construire leur théologie au moyen de ce qu'ils appellent la philosophie moderne.

M. le professeur d'apologétique vous a dit ce que c'était que cette philosophie que quelques-uns d'entre les modernistes ont cherché à utiliser. Il l'a caractérisée comme une « philosophie de destruction et de mort », car elle tue la notion même de vérité, et nous laisse humiliés et déçus.

Mais, envisageant un autre aspect du problème, nous pouvons nous demander s'il y a vraiment une philosophie moderne qui doive nous servir à reconstruire la théologie catholique. Je vous l'ai dit, le théologien fidèle à la méthode de saint Thomas d'Aquin est prêt à adopter toutes les conclusions nouvelles qui semblent indiscutables ; mais, de même que le moderniste ne vend pas tous les vieux meubles de sa maison, toutes les fois qu'il lui arrive de faire un achat, et d'introduire chez lui un bibelot quelconque, de même le théologien scolastique, acceptant une conclusion nouvelle, ne se croit pas obligé de renoncer aux acquisitions anciennes, aux certitudes métaphysiques que rien d'ailleurs ne pourrait remplacer.

Où est donc, en effet, la métaphysique nouvelle? Qui donc nous a présenté la synthèse des vérités philosophiques certaines, indiscutables, admises par les penseurs de notre temps?

Lorsqu'une revue modernisante de Lyon ouvrit une enquête au sujet de la théologie scolastique, et surtout contre la théologie scolastique, l'une des réponses les plus décisives dans sa brièveté lui fut envoyée par un professeur de l'Institut catholique de Paris: « Monsieur, disait-il, je suis, pour ma

part, tout prêt à enseigner la *perennis philosophia* (c'est-à-dire la philosophie moderne telle que la comprennent les modernistes), mais comment ferai-je si M. Le Roy lui-même ne peut en écrire le manuel, même provisoire? Vous seriez bien aimable de lui demander une réponse à cette humble question. Veuillez agréer, etc. (1). » Il va sans dire que M. Le Roy n'a pas encore publié le manuel de la philosophie moderne !

Ecoutez d'ailleurs ce lamentable aveu d'impuissance : je le trouve dans le programme des modernistes, dans ce pamphlet où l'on prétend que le Souverain Pontife a créé une équivoque en disant que le point de départ du Modernisme était la philosophie, c'est là que l'on affirme nettement que le *modernisme n'a point de philosophie.* L'Encyclique, avec raison, a signalé certaines conséquences découlant des principes philosophiques le plus souvent invoqués par les modernistes. Mais admettons un instant que l'Encyclique se soit trompée, il resterait tout simplement que les modernistes n'ont point de philosophie; et du même coup nous devrions leur refuser le droit de se dire théologiens.

Comme ils l'écrivent eux-mêmes dans le Programme (p. 18), ils n'ont fait que formuler « d'une manière timide et incertaine, quelques conclusions philosophiques... » Notre philosophie disent-ils, est encore « si indécise ! » Et s'ils ont osé prononcer quelques théories nouvelles, c'est la critique qui les a amenés à le faire. En d'autres termes, ce n'est pas pour justifier des principes qu'ils ont violenté les faits, torturé les textes, nié le sens des dogmes catholiques ; c'est pour établir les faits, expliquer les textes et faire comprendre les dogmes à la génération actuelle, qu'ils ont fait plier les principes et qu'ils ont renoncé à la philosophie scolastique.

Mais au demeurant, ils n'ont pas de philosophie. Ils sont bien pauvres, ces théologiens modernistes !

M. Loisy, qui a longtemps représenté en France le parfait modernisme antiscolastique, M. Loisy avoue de même qu'il n'a point de philosophie.

Dans une lettre à M. Le Roy, il le prend à parti le trouvant

(1) *Demain*, 13 juillet 1906.

trop philosophe : « Défions-nous de reconstituer, en la baptisant philosophie de l'action, une métaphysique moins logiquement déduite et plus obscure que l'ancienne » (1). C'est l'une des rares circonstances où M. Loisy est obligé de rendre justice, en passant, à la philosophie scolastique, à la métaphysique scolastique, certainement plus logique et moins obscure que les essais de philosophie timide et indécise que l'on nous présentait pour régénérer la théologie.

Ailleurs toujours gêné par la précision, la rigueur des principes, M. Loisy écrit : « Je pense qu'il ne devrait pas y avoir en philosophie de systèmes absolus » (2). « Sans doute, et *philosophiquement* parlant, il paraît impossible d'affirmer la vérité complète et immuable, d'une croyance déterminée » (3).

Le moderniste introduit ici et là, pour les besoins de la cause, telle ou telle proposition qui se rattache au panthéisme ou au monisme, telle ou telle proposition qui se rattache au pragmatisme ; mais tout en faisant de la philosophie, il prétend n'avoir point de philosophie !

Quand les modernistes affirment leur dédain pour la scolastique, c'est surtout à la métaphysique qu'ils en veulent. Et lorsqu'ils parlent de philosophie *moderne*, ils nous invitent à incorporer dans notre enseignement dogmatique une métaphysique nouvelle, la métaphysique *de notre temps.*

Or, il faut bien le reconnaître, en dehors de la métaphysique scolastique, qui, d'après M. Bergson (4) est la « métaphysique naturelle de l'intelligence humaine », ce qui suffirait à la recommander à tous ceux qui se vantent d'avoir l'esprit philosophique), il n'y a point de métaphysique « de notre temps », et nous pouvons même dire que notre temps ne veut pas de métaphysique, bien qu'on en fasse sans le vouloir.

C'est ce qui ressort clairement, du moins pour la France, d'une enquête auprès des professeurs de philosophie, enquête dont les résultats ont été publiés par M. Binet dans l'*Année*

(1) *Quelques Lettres*, p. 76.
(2) *Ibid.*, p. 60.
(3) *Ibid.*, p. 68. C'est moi qui souligne ce « philosophiquement », qui est délicieux.
(4) *Evolution Créatrice*, p. 332.

Psychologique. Par cette enquête, M. Binet, directeur du Laboratoire de psychologie à la Sorbonne, avait voulu se rendre compte de l'état de l'enseignement philosophique en France, en 1908. Cent trois professeurs de philosophie, appartenant à l'enseignement officiel, répondirent aux questions qui leur étaient adressées. Leurs réponses sont bien décevantes pour les partisans de la philosophie « de notre temps. »

« La liberté du professeur a augmenté en ce sens qu'on ne lui impose plus aucun système ; il n'y a plus de philosophie d'état. ***Il n'y a même pas de système en vogue imposé par l'opinion.*** Plusieurs professeurs avouent qu'aucun système connu et dénommé n'excite leurs préférences ; parmi ceux qui font un choix, les avis se partagent ; les noms des maîtres mis en avant sont ceux de Bergson, de Boutroux, de Ribot. Les orientations sont très diverses ; des fractions à peu près égales se manifestent en faveur de l'idéalisme et du positivisme. Il n'y a pour le moment aucune école qui soit nettement prédominante ; il y a conflit de tendances ; il n'existe pas de grands courants, mais des vagues dans tous les sens » (1).

Pour ce qui concerne la métaphysique, elle est absolument condamnée et abandonnée pour deux raisons, parce qu'elle est d'une subtilité qui rebute les élèves, et parce qu'on ne peut pas enseigner des théories qui n'ont pas de caractère scientifique.

Comment peut-on, après cela, nous parler de métaphysique moderne, et de la nécessité où nous serions d'adapter à l'enseignement de la théologie la philosophie de notre temps ? Et si nous acceptons de considérer la philosophie de M. Bergson comme la philosophie de notre temps, nous n'aboutirons qu'à ce résultat de constater que la philosophie de notre temps est fausse, contraire au sens commun, inutilisable en théologie. Les essais malheureux que M. Le Roy a livrés à la publicité, sur les preuves de l'existence de Dieu et sur le miracle nous donnent quelque idée de ce que serait l'enseignement du philosophe moderniste, appliqué aux dogmes de l'Incarnation ou de la Trinité.

(1) Cf.. *Rev. Thomiste*, t. XVI, p. 633, art. du P. René Hedde sur l'Enseignement Officiel de la Philosophie en France.

Giovanni Gentile, un idéaliste radical, hégélien, non suspect de sympathie pour la philosophie scolastique écrivait dans le numéro du 20 mai 1908 de la *Critica* : « Il est bien certain que le catholicisme ne pourra, quels que soient ses développements, devenir la négation de lui-même dans le sens que voudraient Tyrrell et Loisy... Les âpres critiques que les modernistes ont lancées contre l'Encyclique *Pascendi* prouvent simplement l'ingénuité très grande dont est faite leur situation spirituelle, et, de plus, le *chaos philosophique* dans lequel se débattent les écrivains qui font chorus avec les polémistes principaux, dans les revues telles que *Nova et Vetera*. En vérité l'Encyclique *Pascendi Dominici gregis* est une magistrale exposition et une critique magnifique de tout le modernisme ; et le reproche qu'on lui a fait et que l'Encyclique avait prévu) d'avoir défiguré le modernisme, n'est qu'une criaillerie d'oisons, comme aurait dit Carducci. L'auteur de l'Encyclique a pénétré jusqu'au fond et interprété exactement, en critique « emunctæ naris », la doctrine dissimulée sous les exigences modernistes... Et je dois ajouter au risque de scandaliser les oisons rationalistes, qu'elle l'a critiquée d'un point de vue supérieur ; et que par conséquent les réponses qui y ont été faites n'ont aucune valeur scientifique. *Les Simples Réflexions de Loisy*, je dois le dire, *font philosophiquement piètre figure auprès de la philosophie qui parle dans l'Encyclique.* »

Et c'est cependant ce philosophe que l'on saluait comme le théologien moderniste, lorsqu'il publiait l'*Evangile et l'Église* et *Autour d'un Petit Livre !*

***

Dans les conférences de M. le chanoine Bourchany, vous avez entendu exposer et critiquer la notion de dogme, telle que nous l'offre le modernisme. Les conclusions pratiques qui se dégagent de cet exposé sont tout aussi tristes que celles qui découlent inévitablement du « chaos philosophique », d'où devait sortir la théologie nouvelle. Cette fois nous aurons un théologien qui niera les dogmes qu'il avait à expliquer et à défendre. Pour lui il n'y a plus de dogme au sens traditionnel de

cette expression. Cela semble étrange, mais il faut bien le reconnaître, puisque nous avons l'aveu des réformateurs eux-mêmes. Ils sont sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, les plagiaires du Protestantisme. Ils disent volontiers : « La question capitale n'est pas : que croit-on? mais : comment croit-on? »

Loisy écrira, le 26 janvier 1904, au Cardinal Merry del Val : « J'accepte, Monseigneur, tous les dogmes de l'Eglise » (1), et le 28 juin 1907, il écrira à M. l'abbé Bricout. en parlant toujours de l'Eglise : « Il n'est peut-être pas un article de son symbole que j'entende comme elle, et que j'admette comme vrai au sens où elle l'enseigne..., je ne reconnais ni l'autorité absolue de sa hiérarchie, ni la valeur absolue de sa théologie, ni la force démonstrative de son apologétique (2). Il niera la divinité de Jésus-Christ, il niera même l'existence d'un Dieu personnel.

Il est vrai que les modernistes prétendent que l'on peut nier l'existence de Dieu et être sauvé !

Mais contentons-nous de la formule plus bénigne que nous donne ici M. Loisy : « Il n'est pas un article de son symbole que j'entende comme l'Eglise, et que j'admette comme vrai au sens où elle l'enseigne. » Et interprétons cette proposition de la manière la plus favorable, et comme si M. Loisy avait voulu simplement dire ce qu'il énonce clairement ailleurs (3) : « Les définitions de l'Eglise vieillissent comme toute expression de la pensée humaine, et elles sont plus ou moins entachées d'insuffisance, même d'erreur, par rapport à un moment ultérieur du développement chrétien. »

Si les dogmes dans l'esprit de M. Loisy, n'ont pas le sens que l'Eglise veut leur donner par son enseignement, c'est que les dogmes de M. Loisy ne sont pas les dogmes de l'Eglise. A quoi bon prendre tant de détours? Précisément parce que l'Eglise est enseignante, elle prétend donner un sens aux vérités qu'elle propose à notre foi. Sinon, elle n'enseignerait rien, elle se con-

(1) *Quelques Lettres*, p. 28.
(2) *Ibid.*, p. 180.
(3) *Ibid.*, p. 123.

tenterait de mettre à notre disposition quelques mots plus ou moins étranges à l'occasion desquels nous construirions des théories pour notre plaisir ou notre édification. Mais franchement nous ne pourrions pas dire que par ce jeu puéril l'Eglise nous donne la vérité. Celui qui enseigne attribue toujours un sens aux propositions qu'il avance, et il veut que l'on entende les formules dans le sens où il les conçoit lui-même. Les auditeurs pourront se tromper, ils seront dans l'erreur, ils n'auront pas la vérité enseignée par le maître ; ils ne l'auront pas davantage, s'ils nient le sens que le maître a prétendu donner à sa proposition.

Et d'autre part, si le maître ne donne aucun sens à sa proposition, son rôle est absolument inutile. A quoi bon un enseignement dans l'Eglise? Si l'Eglise enseigne, c'est qu'elle a quelque chose à nous dire, à nous apprendre, c'est qu'elle doit déterminer et régler le mouvement de notre esprit dans l'ordre surnaturel et par rapport aux vérités que notre raison ne saurait atteindre par ses propres forces. Nous sommes donc obligés de dire qu'en face de l'Eglise les modernistes sont des théologiens sans dogme, ou que, s'ils ont des dogmes, ce ne sont pas les dogmes de l'Eglise.

« Les grands dogmes chrétiens, écrivait M. Loisy, sont des poèmes semi-métaphysiques où un philosophe superficiel pourrait ne voir qu'une mythologie un peu abstraite (1). » Et en écrivant cette phrase, il se condamnait lui-même, car il devait enseigner en « philosophe superficiel » que la foi peut subsister, « sans l'enveloppe mythologique dont les premières générations chrétiennes l'ont revêtue » (2). Il aime d'ailleurs comparer le dogme et la métaphysique à des poèmes. Il écrivait à M. Le Roy qui était cependant de la maison : « Votre doctrine de la résurrection est un beau poème ; est-ce autre chose qu'un poème (3) » ?

En définitive, si nous cherchons à accroître notre instruction religieuse, en nous mettant à l'école du théologien moder-

(1) *Quelques Lettres*, p. 71.
(2) *Ibid.*, p. 195, et ailleurs dans les *Lettres*.
(3) *Ibid.*, p. 75.

niste, nous n'apprendrons rien. Ou plutôt nous apprendrons à nier ou à sourire de toutes les doctrines. Loisy nous dira, comme il l'a écrit le 28 janvier 1906 : « Vais-je verser dans le monisme, dans le panthéisme? Je l'ignore: ce sont des mots. Je tâche de parler des choses (1). » Or tout le monde sait que le monisme et le panthéisme sont des négations radicales du christianisme. Mais qu'importe au théologien moderniste?

Ecoutez-le encore, Messieurs, pour que vous sachiez bien de quel maître l'Eglise vous a préservés en interdisant l'enseignement aux détracteurs de la théologie traditionnelle ; le 17 juin 1907, Loisy écrit : « Sur le terrain de la théologie, je n'ai pas de conclusion à vulgariser : je n'ai que des opinions personnelles à proposer en forme de suggestions... » Mais quelles sont ces opinions personnelles? « Le dogme de la divinité de Jésus-Christ n'a jamais été et n'est encore qu'un symbole plus ou moins parfait, destiné à signifier le rapport qui unit à Dieu l'humanité personnifiée en Jésus-Christ... C'est l'humanité entière qui est fille de Dieu, qui procède de lui, qui lui est immanente et en qui il est immanent, par cette circumincession dont les théologiens parlent à propos de la Trinité divine. Jésus a eu le sentiment profond de ce rapport que l'humanité, on peut le dire, a perçu en lui et par lui, pour la première fois. avec cette lumière intense (2). »

Donc Jésus-Christ est un peu plus fils de Dieu que nous ne le sommes nous-mêmes, mais enfin ce n'est qu'une question de distance, semblable à celle qui existe entre le plus saint et le plus misérable des hommes. Le dogme de la divinité du Christ tel que l'enseigne Loisy n'est pas du tout celui que l'Eglise a toujours enseigné et qu'elle enseignera toujours.

Pour l'Eglise catholique Jésus est l'Homme-Dieu, le Verbe Incarné ; quand elle nous parle de sa nature divine, elle épuise les ressources du langage humain pour nous décrire sa transcendance, ses perfections adorables. Quand elle nous parle de sa nature humaine, toute resplendissante de grâce et de vérité, l'Eglise le fait avec un profond respect, avec le senti-

(1) *Quelques Lettres*, p. 47-48.
(2) *Ibid.*, p. 149-150.

ment de la beauté de cette âme très sainte, de cette intelligence surnaturellement active et aux horizons illimités, de cette volonté impeccable, si prompte au sacrifice et si tendre devant toutes les misères et devant toutes les douleurs.

Voilà ce que disent l'Eglise et le théologien scolastique. Et voici ce que dit le théologien moderniste au sujet de Jésus : « Un ouvrier de village, naïf et enthousiaste, qui croit à la prochaine fin du monde, à l'instauration d'un règne de justice, à l'avènement de Dieu sur la terre, et qui, fort de cette première illusion, s'attribue le rôle principal dans l'organisation de l'irréalisable cité; qui se met à prophétiser, invitant tous ses compatriotes à se repentir de leurs péchés...; qui recrute un petit nombre d'adhérents illettrés, n'en pouvant guère trouver d'autres, et provoque une agitation, d'ailleurs peu profonde dans les milieux populaires... Son rêve était fragile et étroit comme est notre science ; il nous paraît absurde, comme nos plus chères idées le paraîtront à nos arrière-neveux (1). »

Après cela, il est facile de comprendre que l'Eglise ait pu craindre les conclusions pratiques de la théologie moderniste. Si tous les catholiques n'avaient vu dans le Christ, du moins dans sa nature humaine que des faiblesses, des ambitions stériles, des rêves étroits et fragiles, des conceptions absurdes, ils ne l'auraient plus vénéré et aimé comme un Maître. Et ils auraient cherché un refuge dans le scepticisme le plus désolant, qui, malgré toutes les protestations du cœur, serait logique, si M. Loisy avait raison.

Interrogeons d'autres théologiens modernistes. Pour eux, qu'est-ce que le dogme que le théologien a reçu la mission d'exposer et de défendre? Le Programme des modernistes nous répond : « C'était (à l'origine) une forme religieuse, vague et imprécise ». Voilà qui n'est pas très clair. Qu'est-ce que cette forme religieuse qui n'est pas une idée, une représentation intellectuelle, car, si c'était une idée, nous aurions un dogme au sens où nous le reconnaissons nous-mêmes, et les modernistes ne veulent pas trouver le dogme dès les commencements? « Une forme vague et imprécise... ! » Les modernistes

(1) *Les Évangiles Synoptiques*, p. 252.

imitent Haeckel et les monistes qui, ne voulant pas reconnaître un Dieu créateur, nous disent naïvement que le monde n'a pas toujours été ce qu'il est, et que, il y a bien longtemps, il y avait déjà un je ne sais quoi, d'où est sorti notre monde. Mais précisément, nous désirerions savoir si ce je ne sais quoi pouvait exister sans créateur. Ce n'est pas en déplaçant la question, même au moyen de millions d'années, même au moyen de l'éternité, que l'on peut satisfaire aux exigences de notre esprit.

Les modernistes sont victimes de la même illusion que les monistes. Ils déplacent la question. Les uns recourent à « une matière infiniment subtile et légère » (1), les autres recourent à « une forme religieuse, vague et imprécise. »

Cette forme religieuse vague et imprécise, sur laquelle a travaillé l'esprit des théologiens, nous fait aussi penser aux fantaisies de M. Renan, à propos du don des langues attribué aux apôtres et aux premiers chrétiens. « Dans les moments d'extase, disait M. Renan (2), le fidèle saisi par l'Esprit, proférait des sons inarticulés et sans suite, qu'on prenait pour des mots en langue étrangère et qu'on cherchait naïvement à interpréter. D'autres fois on croyait que l'extatique parlait des langues nouvelles et incomnues jusque-là, ou même la langue des anges... C'était comme une vague musique de l'âme, épandue en sons indistincts, et que les auditeurs cherchaient à traduire en images et en mots déterminés, ou plutôt comme des prières de l'Esprit... « On écoutait avec avidité, et on prêtait à des syllabes incohérentes les pensées qu'on trouvait sur-le-champ. Chacun se reportait à son patois et cherchait naïvement à expliquer les sons inintelligibles par ce qu'il savait en fait de langues, on y réussissait toujours plus ou moins, l'auditeur mettant dans ces mots entrecoupés ce qu'il avait dans le cœur... On se laissait aller à un bégaiement indistinct, à la fois sublime et puéril, où ce qu'on peut appeler « la langue chrétienne » flottait à l'état d'embryon... Quelques-uns des

(1) Cf. Haeckel, *Les Enigmes de l'Univers*, p. 277.
(2) Cf. *Les Apôtres*, p. 66 et suiv.

mots sublimes du christianisme sont sortis de ces soupirs entrecoupés. »

Le Programme des modernistes (p. 95) ne s'est pas inspiré de cette page de Renan, mais c'est toujours la même sottise, la tentative de ramener le surnaturel au naturel, la vérité à l'erreur, le sublime au niais, le désir de faire sortir le plus du moins, et de se passer ainsi de toute intervention divine. Pour le Programme des modernistes, ce sont les exigences de la collectivité, qui ont fait évoluer « la forme religieuse, vague et imprécise », vers des formes concrètes de pensée et de rite. Et ces formes concrètes sont devenues des dogmes. Que dis-je? Non, il n'y a pas de dogme. Nous ne sommes pas plus avancés que les premiers chrétiens. Nous avons, nous aussi devant nous, en nous, une forme vague et imprécise, nous continuons notre bégayement indistinct et puéril, et les mots sublimes du christianisme sortent encore de nos soupirs entrecoupés.

En effet, nous dit Tyrrell, dans sa Lettre à un professeur d'anthropologie (p. 64). Le catholicisme formulé vous fait violence, contentez-vous du « catholicisme latent ». « La débâcle de la formule n'altère pas d'un seul coup la nature de la réalité même, ou ne menace pas vos relations avec elle. » Que signifie ce langage, sinon : « Revenez à la forme vague et il précise ; il n'y a que cela de vrai ; il n'y a que cela de réel ! Faites l'évolution à rebours ! Laissez de côté les formes concrètes de la pensée, ces formules scolastiques qui vous gênent. Contentez-vous du catholicisme latent... » Et nous voilà bien avancés !

Qu'est-ce qu'un dogme, demandons-nous? On nous répond : « Aux débuts, c'était une forme vague et imprécise. » Et maintenant ? « Maintenant, c'est une forme concrète de pensée, mais si cette forme concrète vous gêne, contentez-vous du catholicisme latent, c'est-à-dire de la forme vague et imprécise dont on se contentait autrefois.

Qu'il le veuille ou non, le théologien moderniste est un théologien sans dogme. Avec cette forme « vague et imprécise » il s'amuse comme un enfant, qui, voyant passer une ombre, chercherait à la saisir.

Mais voici un autre théoricien du modernisme, M. Le Roy ;

et pour le coup nous aurons une réponse, nous qui sommes à la recherche de conclusions utiles pour notre vie intellectuelle et notre vie morale. Le dogme aura avant tout un sens pratique. « Voici un dogme quelconque : personnalité divine, présence réelle, résurrection de Jésus. Par lui-même et en lui-même il n'a qu'un sens pratique. Mais une réalité mystérieuse lui correspond et il pose donc devant l'intelligence un problème théorique » (1). C'est par là que M. Le Roy pense bien que le théologien moderniste n'est pas un théologien sans dogme. L'attitude pratique l'intéresse autant qu'elle intéresse les autres croyants, et, de plus, il a la mission d'étudier la réalité mystérieuse qui commande l'attitude pratique. Son esprit aura donc à saisir cette réalité, et à imaginer « des explications, des réponses, nes systèmes, sans obéir en cela à rien d'autre qu'aux lois de sa nature, codifiées dans les préceptes de la méthode et dans les principes de la raison. »

Mais, après avoir écouté M. Le Roy et commencé nos recherches sur le sens pratique des dogmes et la « réalité mystérieuse », nous nous demandons si nous ne faisons pas un travail inutile, et, d'abord, si nous ne sommes pas emportés par des illusions, lorsque nous parlons de rapports entre une réalité mystérieuse et notre attitude pratique. Au fond, pourquoi ne laisserions-nous pas de côté cet élément intellectuel dont le caractère est précisément d'être flottant, mystérieux, et mystérieux dans le sens qu'indique M. Le Roy lui-même, dans le sens d'incurablement vague? Il ne nous faudra pas longtemps pour nous décourager nous-mêmes, et nous juger des théologiens sans dogme, jonglant avec des réalités mystérieuses ou des formes imprécises, et, au demeurant, sceptiques, et dans l'impossibilité absolue de marquer un point de départ pour le travail théologique.

C'est M. Marcel Hébert, un auteur peu suspect de sévérité contre le modernisme, qui a écrit au sujet des affirmations de M. Le Roy : « L'Eglise catholique n'a répondu à toutes ces théories que par des condamnations... Sur ce point du moins j'estime que l'Eglise a raison contre M. Le Roy comme elle

(1) Cf. *La Quinzaine*, 16 avril 1905, p. 524.

avait jadis raison contre les Fidéistes. M. Le Roy accorde vraiment trop peu à la pensée réfléchie parce qu'il la sépare trop de la pensée-action. Les abstractions sont extraites en somme de la réalité, et quand on les maintient en contact avec la réalité, que l'on n'en fait pas une simple jonglerie de concepts, elles conservent la valeur due à leur origine. L'Eglise a donc le droit de réclamer pour son dogme un contenu intellectuel... Il y a, malgré tout, un fond de scepticisme intellectuel chez M. Le Roy (1). »

Oui, à quoi bon se donner tant de peine pour fixer le contenu intellectuel du dogme? A quoi bon définir et préciser? Pour désigner l'inconnu en mathématiques, ne puis-je pas prendre X ou Y? Faisons de même en théologie; et au lieu de nous perdre en des spéculations « incurablement vagues et fallacieuses », contentons-nous de dire que nous ne savons rien et que toutes nos constructions, tous nos systèmes sont à côté de la question, puisqu'il n'y a qu'une chose intéressante, réelle, notre attitude pratique.

Ou bien le dogme offre un aliment à l'esprit et commande ainsi l'attitude morale,ou bien il ne dit rien pour l'esprit, et alors ce n'est plus un dogme, mais un mot ou une phrase cabalistique,à laquelle nous pourrons donner un sens quelconque pourvu qu'en définitive nous en tirions des conséquences conformes à l'enseignement catholique. Encore une fois pourquoi prendre ce détour? Sinon, parce que l'on veut à tout prix trouver une manière nouvelle de faire comprendre que le dogme est incompréhensible. Il eût été plus simple de se contenter des anciennes interprétations sur la nature du dogme. Mais les modernistes, croyant voir de la scolastique partout, aiment mieux sacrifier le dogme lui-même que de céder à la tentation de parler simplement. Voilà pourquoi ils se plaignent dans le Programme (p. 10) de ce que « les vieilles formules dogmatiques paraissent incompréhensibles à nos contemporains. » Or, c'est précisément de l'essence du mystère d'être incompréhensible. La Foi a pour objet des vérités incompréhensibles. Et en voulant faire comprendre les formules dogmatiques les

(1) *Le Pragmatisme*, p. 91.

modernistes ou bien font évanouir le mystère, ce qui est la fin du dogme, ou bien inventent un autre dogme, ce qui est encore la fin de notre dogme catholique.

Donc, le paysan qui croit, qui récite le *Credo*, saisit un élément intellectuel dans ce qu'il dit. Le théologien moderniste qui prétend savoir mieux que le paysan ce que signifie la formule dogmatique, ne saisit rien, ne trouve aucun aliment intellectuel dans cette formule, sinon des rêves, des théories fragiles qu'un souffle emportera. Et plus il cherche, plus il s'appauvrit intellectuellement en présence du dogme, plus le dogme lui-même s'efface pour faire place à cette « forme vague et imprécise » dont parlait le Programme des modernistes. Ce n'est qu'en manquant de logique que les modernistes peuvent nier qu'ils aient une théologie sans dogme.

Ils ont voulu rajeunir l'Eglise catholique, et ils ont travaillé (mais en vain !) à rajeunir le protestantisme. Car ce sont les protestants eux-mêmes qui revendiquent le bénéfice de la propagande moderniste. C'est M. Ménégoz, le grand prédicateur du « salut par la foi, indépendamment des croyances », le théologien sans dogme, c'est M. Ménégoz qui écrivait dans la *Revue Chrétienne* de janvier 1907, à propos du roman *Il Santo*, de Fogazzaro : « La théologie protestante moderne a fait pénétrer dans le monde religieux deux grandes vérités, l'une, c'est que pour exprimer notre foi nous sommes forcés d'employer des images, des symboles, des anthropomorphismes, des formules abstraites ayant elles-mêmes un caractère symbolique, et que ces expressions de nos convictions religieuses sont contingentes, variables, soumises aux lois de l'évolution ; l'autre, c'est que la condition unique de notre salut est une détermination intérieure, morale et religieuse : l'éloignement du péché et le mouvement du moi vers Dieu, en d'autres termes, la repentance et la foi; et que les erreurs dans nos croyances ne sauraient être une cause de condamnation. La première de ces doctrines est le symbolisme ; la seconde le fidéisme, et l'on a donné le nom de symbolo-fidéiste aux deux doctrines réunies ». Ainsi, ajoute M. Ménégoz, « l'on entend à travers toutes les pages de Fogazzaro l'écho de la théologie protestante moderne, ou, si l'on préfère des prin-

cipes religieux et critiques de l'abbé Loisy et de ses partisans. »

Que reste-t-il donc à l'actif des modernistes? Il leur reste d'être des critiques. C'est d'ailleurs le titre dont ils se glorifient le plus volontiers. Et très certainement s'ils avaient fait de la critique d'une manière sérieuse et sans préjugés, ils auraient bien mérité de l'Eglise catholique. Mais je suis obligé de vous dire que, même sur ce terrain ils ne peuvent vous servir de guides. Leur méthode est imprudente et tendancieuse. Vous en jugerez vous-mêmes d'après ce simple détail que j'emprunte à une lettre de M. Loisy (1), détail presque insignifiant, perdu dans une masse d'autres erreurs, mais qui trahit l'allure habituelle d'un esprit trop audacieux pour demeurer fidèle à la vérité. M. Loisy écrit : « Avec la meilleure volonté du monde je ne puis lire la Bible sans que *mon expérience d'historien* me la montre sous un jour assez différent de ce qu'elle paraît à des théologiens ou à des prélats qui n'ont pas la première idée de la critique. Quand je lis, dans le quatrième Evangile : « Au commencement était le Verbe », je comprends *avant d'aller plus loin* que ce livre est autre chose qu'une simple histoire de Jésus-Christ. »

Imaginez un lecteur, comme ils en rencontre beaucoup, ignorant les difficultés exégétiques que présente l'Evangile de S. Jean, et adoptant la règle de critique que suggère à M. Loisy son expérience d'historien, il aboutira à des conséquences absurdes. Une observation, même superficielle, suffirait à condamner cette belle assurance. Je citerais volontiers la première phrase d'un livre quelconque en vous demandant de vouloir bien à l'aide de cette première phrase, déterminer le caractère du livre, me dire s'il est théologique ou historique, s'il traite de mathématiques ou de philosophie; très souvent vous avoueriez votre impuissance à donner une réponse, alors que M. Loisy résout la difficulté, « avant d'aller plus loin ». J'ouvre un vieux livre, et voici ce qui se présenteà mes yeux dans l'Avant-Discours : « Nous apprenons chez les poètes, que la terre

(1) *Quelques Lettres*, p. 21-22. C'est moi qui souligne le texte de M. Loisy.

ayant produit des monstres capables d'effaroucher toute la nature, Jupiter s'advisa de former un Hercule pour les défaire. » Réfléchissez ; et, avec l'assurance de M. Loisy, décidant « avant d'aller plus loin », dites-moi si d'après cette phrase l'ouvrage est un roman, un traité de mythologie, de mathématiques ou d'histoire... Il vous faudrait constater que l'ouvrage est un traité de théologie scolastique par le Sr. de Marande. Et cependant rien de moins scolastique que cette première phrase où il est question de poésie, de Jupiter et d'Hercule !

Il n'est pas nécessaire d'avoir une expérience d'historien pour être modeste. Et je pense bien que M. Loisy lui-même n'a pas écrit sérieusement que dès la première phrase il reconnaissait que l'Evangile de saint Jean n'était pas de l'histoire. Il sait que la critique demande de plus rudes travaux et des études plus minutieuses ; il voulait avant tout, mais très injustement, mettre en opposition l'inintelligence scolastique et la vivacité d'esprit et le sens particulier de finesse dans la critique que possèdent les modernistes.

Dans les premières lignes de l'Evangile de S. Jean, nous croyons avoir une magnifique introduction à l'histoire de Jésus-Christ Et si nous affirmons que saint Jean a fait de la théologie, nous ajoutons qu'il en a fait précisément pour nous aider à mieux comprendre l'histoire qu'il allait raconter. Nous ne serons plus étonnés, après cela, de lire que le Christ opère des miracles, affirme sa divinité. Une introduction prépare l'esprit des lecteurs, mais elle peut être remplie d'allusions poétiques, sans que le livre soit un poème, et elle peut être inspirée par une pensée théologique, sans que le livre soit un traité de théologie. M. Loisy n'est pas aussi libéral que les théologiens scolastiques. Pour lui il n'y a pas de doute, l'auteur du quatrième Evangile donne un avertissement indirect : « Prenez garde ! Ce que je vais écrire n'est pas de l'histoire, c'est de la théologie. Les faits que je vais raconter ne sont pas historiques, mais je les invente ou les modifie tout simplement pour les amener à prouver ma thèse théologique ». Mais, dit textuellement M. Loisy, « il faut renoncer à faire comprendre aux théologiens que des récits comme le miracle

de Cana, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare, inintelligibles, absurdes ou ridicules, comme matière de fait, à moins qu'on n'y voie des tours audacieux de prestidigitateur, sont d'une interprétation facile et simple, quand on se sert des clés fournies par l'évangéliste lui-même » (1).

Laissons ces affirmations que le bon sens condamne, aussi bien que la science véritable. Estimons la critique qui est sage, patiente, qui ne cède pas seulement à la tentation de nier, mais qui repose sur des bases solides. La théologie n'en sera pas ébranlée, elle pourra relever tous les défis de M. Loisy, car les critiques catholiques lui fourniront assez de textes pour que la raison humaine s'applique en toute sécurité à l'étude et à la défense des dogmes.

Il nous est facile de résumer les acquisitions intellectuelles que nous avons faites à l'école du théologien moderniste. Il nous a mis dans le brouillard, nous a appris que nos représentations intellectuelles du dogme ne signifiaient rien, qu'il n'existait rien de solide, rien de statique, rien qui puisse nous servir de base pour construire quoi que ce soit dans l'ordre des vérités religieuses. Après cela il nous enseignera les formes diverses de la pensée à travers les siècles. Il nous dira comment on a interprété un texte au moyen âge et comment on l'interprète aujourd'hui. Il nous dira ce que pense Harnack, ce que pense Jülicher, ce qu'il pense lui-même. Mais, en vertu de ses principes, comme M. Bourchany l'a démontré, il ne pourra pas nous dire ce qui nous intéresse le plus, la pensée de Dieu, la volonté de Dieu sur nous. Il nous invitera à faire notre expérience religieuse personnelle. Nous lui répondrons qu'il est trop tard, et que les théories modernistes ont trop découragé les ambitions de notre esprit et les énergies de notre volonté. Nous porterons sur leur influence néfaste le jugement que Mgr Mignot formulait à propos de leur méthode historique : « Cette tentative n'a laissé entre leurs mains qu'une poussière sans vie, analogue à celle que l'on rencontre dans les tombeaux d'où l'âme est absente » (2).

(1) *Simples réflexions*, p. 53.
(2) *Lettres sur les Etudes Ecclésiastiques*, Préface p. IX.

* * *

Au point de vue moral, que nous donnera le théologien moderniste ? La question est délicate ; je ne voudrais pas la traiter, pas même l'effleurer avec amertume, encore moins y mêler des appréciations injustes. Mais il y a un certain nombre de faits qui appartiennent à l'histoire, par la volonté même de ceux qui ont été les champions du modernisme. De plus ils ne se sont pas abstenus de nous faire des confidences sur leur état d'âme. Ils nous ont dit ce qu'ils pensaient du Pape et de ses conseillers. Ils nous ont dit ce qu'ils pensaient d'eux-mêmes. Et nous avons assez de documents pour affirmer que là encore le théologien moderniste, qui ne s'est pas soumis aux décisions de l'Eglise, vit dans l'obscurité et la détresse morale la plus complète.

Avant leur condamnation, les modernistes laissaient parfois percer un orgueil immense. Ils avaient le ton tranchant, la phrase catégorique ; ils n'aimaient pas les systèmes absolus, mais ils parlaient en maîtres ! Ils adressaient des sommations à l'Eglise, se présentaient comme des réformateurs et jugeaient de très haut ceux qui n'avaient pas l'esprit moderne, ou plutôt l'esprit moderniste. L'on voyait de prétendus théologiens, de simples étudiants, sourire de pitié, quand on leur rappelait un enseignement donné par la Somme Théologique. Et ceux d'entre eux qui n'ont pas voulu se soumettre aux directions de l'Eglise montrent de plus en plus qu'ils ont le sentiment de leur supériorité intellectuelle. D'ailleurs ils avaient tout prévu. Ils avaient annoncé qu'ils seraient incompris et martyrs. Le P. Tyrrell était encore dans la Compagnie de Jésus, le 18 mai 1904, lorsqu'il écrivait les lignes suivantes où vous ne trouverez certainement pas la saveur de l'obéissance chrétienne et religieuse, mais plutôt les âcretés de l'esprit propre et de l'orgueil : « En face d'elle, l'Eglise de Rome ne trouvera ni l'hérésie ni le schisme, mais une multitude d'excommuniés soumis, croyant fermement à ses justes droits, mais décidés à résister à ses extravagantes prétentions, assistant à ses messes, pratiquant son bréviaire, observant ses abstinen-

ces, obéissant à ses lois, et, dans la mesure où elle le permettra partageant sa vie. Et ces excommuniés, en bien des cas, seront de nécessité, non seulement les plus intelligents et les plus cultivés, mais encore les plus ardemment sincères, les plus désintéressés parmi ses enfants, les plus profondément religieux et évangéliques (1).

Des excommuniés soumis ! Des excommuniés qui sont les plus intelligents, les plus cultivés, les plus sincères, les plus désintéressés de tous les chrétiens et de tous les religieux, voilà dans quels paradoxes le théologien moderniste se préparait un refuge ! Et par là même nous sommes avertis ; à ceux qui, parmi nous ne sont pas encore excommuniés, il manque certainement quelque chose au point de vue de l'intelligence, de la culture, de la sincérité ou du désintéressement !

Nous retrouvons le même orgueil en M. Loisy, et manifesté parfois d'une manière très naïve. Il écrivait, en faisant allusion à l'examen de ses ouvrages par la Congrégation du Saint-Office, le 3 janvier 1904, au baron de Hügel : « Qui sait si le cas actuel n'est pas le dernier grand procès qu'aura examiné le Saint-Office? » (2) Après lui il n'y a rien ! Le Saint-Office en mourra. Et l'Eglise? L'Eglise se perd, elle est perdue ! Dans d'autres passages de ses Lettres, il défie, il se proclame invulnérable, il affirme que l'on travaillera en vain à le réfuter, que des habiles s'y sont essayés « avec un médiocre succès » (3). Il va jusqu'à dire à l'un de ses correspondants : « Je me tiens perpétuellement devant le tribunal du Christ, j'y suis présent, et la perspective de la damnation éternelle que vous avez l'amabilité d'ouvrir devant mes yeux, n'a pas de quoi m'effrayer » (4).

A ce point de vue la publication du volume *Quelques Lettres sur des questions actuelles*, en 1908, a été une révélation pour les esprits trop bienveillants qui croyaient que M. Loisy cherchait modestement, mais ardemment la vérité. Dans ces Lettres il y a tant d'orgueil et de présomption que toute sym-

(1) *Grande Revue*, 10 oct. 1907, p. 670.
(2) *Quelques Lettres*, p. 16.
(3) *Ibid.*, p. 115.
(4) *Ibid.*, p. 142-143.

pathie devient impossible. M. Loisy n'est plus qu'un apostat, qui veut, à tout prix, avoir raison, et qui, après avoir parlé du rôle nécessaire de l'Eglise, se dérobe à ses enseignements et refuse de reconnaître son autorité, s'érigeant lui-même en juge infaillible. Ces constatations encore une fois, nous les faisons sans amertume, mais dans un but apologétique, et pour que les catholiques soient avertis, s'ils avaient quelques illusions.

M. Loisy prétend ne consulter que sa conscience, et il ne se demande pas s'il est philosophiquement et théologiquement possible d'avoir une conscience invinciblement erronée dans des matières sans doute délicates et complexes, mais où l'autorité, à défaut de certitude directe et immédiate, devrait fournir un excellent principe réflexe, qui permettrait de vivre en chrétien. Et c'est tout ce que la charité nous permet de dire de l'attitude de M. Loisy, sans soupçonner sa sincérité, quand il parle de sa conscience.

Et cependant cette sincérité des prétendues théologiens du modernisme est devenue bien suspecte. Ils ont trop abusé des pseudonymes, des réticences. Quelques-uns, comme l'a très brillamment démontré un Professeur de l'Institut catholique de Toulouse, M. Saltet, pour un cas très particulier et sur lequel les modernistes gardent un silence prudent, ont été des hypocrites et des plagiaires (1).

Si nous leur accordions d'autres qualités, du moins nous ne pourrions pas vanter leur courage et profiter de leur influence pour nous entraîner à la confiance en l'avenir de l'Eglise. Ils ont eu peur ; certaines objections leur ont paru si redoutables qu'ils ont déserté, se hâtant d'abandonner la doctrine qui leur avait été confiée. Ils ont cru, et ils ont dit que l'Eglise était perdue ; et, malgré toutes leurs protestations de fidélité et de dévouement, cette seule pensée accueillie et nourrie, que l'Eglise était perdue, indique assez l'état d'âme auquel ils ont obéi.

En suivant ainsi l'évolution du théologien moderniste, nous constatons que sa théologie le conduit piteusement à l'anticléricalisme. Cela devait être, car lorsqu'on prend de l'esprit

(1) Cf. Saltet. *La Question Herzog-Dupin.*

moderne, à la façon des modernistes, on risque bien d'en trop prendre. Déjà, en 1906, avant sa condamnation, le modernisme dégageait parfois une odeur d'anticléricalisme, et un collaborateur de la *Revue Biblique*, terminant un compte rendu d'un article de l'inconnu Antoine Dupin sur *Les Origines des Controverses Trinitaires*, pouvait écrire : « Mais, au fait, l'article serait-il extrait de la *Lanterne* ou de l'*Aurore*? » (1).

Ce n'est certainement pas l'apostasie qui a rendu plus sage le prétendu théologien moderniste. Je cite quelques textes, bien qu'ils soient lamentables et inspirent le dégoût ; mais encore une fois il nous faut connaître l'arbre à ses fruits. M. Loisy écrit, le 29 mai 1904 : « Ne pensez-vous pas que le gouvernement pontifical désire maintenant la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France, sans se douter de ce qui en résultera, et parce que certain ordre religieux ne se voit plus d'avenir qu'en essayant de créer le trouble, afin de provoquer une réaction? » (2) Voilà le couplet anticlérical sur les menées réactionnaires, sur les Jésuites et les moines qui s'agitent dans l'ombre. Vous allez entendre le couplet sur l'absolutisme romain: « Je souhaite me tromper, mais il est à craindre que l'Eglise de France ne se relève jamais de la condition infime, équivoque, tourmentée où Pie X vient de la jeter, et que la crise actuelle n'annonce la fin très prochaine du catholicisme parmi nous. Et ce n'est pas l'état, ce ne sont pas les évêques, si ce n'est par leur obéissance au Pape, qui auront amené ce triste résultat : c'est l'absolutisme romain qui, pour sauver ses prétentions, aura perdu ce qui restait de l'Eglise où brillèrent saint Bernard, saint Louis et Fénelon (3). »

Ecoutez enfin cette protestation d'apostasie et d'anticléricalisme : « L'Eglise que j'ai servie, et que je crois servir encore, n'est pas, en réalité, l'institution papale, devenue une source d'obscurantisme, d'oppression et de division, au lieu d'être une source de lumière, de liberté et d'union, mais la

(1) *Revue Biblique*, 1906, p. 644.
(2) *Quelques Lettres*, p. 39. Lettre au Révérend F.
(3) *Ibid.*, p. 57-58.

société invisible des amis de la vérité, qui doivent être aussi, je présume, les amis de Dieu (1). »

Il suffit de dire que ce langage a plu à ceux qui avaient peu goûté le talent de Brunetière et la science du P. Scheil, et que, dans les cercles où l'anticléricalisme est apprécié, l'on parle de M. Loisy pour une chaire d'Histoire des Religions où il succédera à deux protestants (2). Mieux qu'un long discours contre le modernisme, ces détails que tous les esprits peuvent saisir, justifient la « sévérité » du Souverain Pontife contre M. Loisy et ses admirateurs. Non, nous n'aurions pas trouvé en eux les guides sûrs dont nous avons besoin pour notre vie morale.

Nous auraient-ils du moins donné un peu de calme, le repos dans la possession de la vérité? Non encore, ils se disaient malheureux ; et certes, je ne discuterai pas la sincérité de cette affirmation, je serais plutôt porté à exagérer la douleur de ces âmes qui sentent bien qu'en rompant avec la philosophie et la théologie du passé, elles se trouvent sans appui, isolées, sans relation avec la tradition dont le sourire réconforte. « Moi aussi, écrivait Loisy, j'ai connu le trouble de l'âme, et j'ai eu, non des jours et des mois, mais des années de martyre secret (3). »

Il sentait qu'au terme de l'avenue où il s'engageait, il n'y avait qu'obscurité et tristesse. Il faisait cet aveu, qui nous laisse, malgré tout, l'espoir d'un retour à la vérité catholique: « Je ne perçois pas la possibilité de rien fonder en dehors du catholicisme, et je ne reconnais à aucune autre des communions chrétiennes les titres qui s'imposeraient à mon adhésion (4). »

A un séminariste, qui lui demandait ce qu'il pensait du dogme, il écrivait, en trahissant un peu d'émotion et le sentiment de sa responsabilité : « La réponse est dans mes livres

(1) *Quelques lettres*, p. 186.

(2) Nos lecteurs savent que c'est maintenant un fait accompli et que l'anticléricalisme de M. Loisy a reçu sa récompense.

(3) *Quelques lettres*, p. 181.

(4) *Ibid.*, p. 64. Lettre à M. X., prêtre sécularisé.

que vous n'avez pas lus et que vous avez *bien fait* de ne pas lire (1). »

Il me semble que les professeurs de théologie moderniste doivent avoir maintenant une sensation encore plus poignante de leur faiblesse. Ils n'oseraient peut-être pas l'avouer, mais nous ne risquons guère de nous tromper en imaginant leurs réflexions dans la solitude et devant Dieu. Ils avaient cru se grandir, libérer leur conscience et leur esprit, en se dérobant à la tutelle de la Théologie qu'ils appelaient officielle et qu'ils jugeaient être un couvercle de plomb, un joug intolérable. Au lieu de grandir, ils sont devenus les humbles serviteurs des ennemis du catholicisme. Et, malgré les illusions que peuvent donner les cercles d'amis et de flatteurs, malgré les énergies que surexcitent les luttes contre les adversaires, dans l'âme de ces apostats, il y a, il doit y avoir, s'ils sont autre chose que des êtres frivoles et amoureux de réclame, une douleur affreuse, la douleur d'avoir perdu plus qu'ils ne voulaient perdre tout d'abord, la douleur d'avoir abandonné le dogme en prétendant bien rejeter seulement la Théologie.

Renan écrivait, en faisant allusion aux phrases croyantes d'une jeune fille: « Douce enfant, que tu m'es supérieure, et que je donnerais volontiers la moitié de ma vie pour voir encore une fois le monde avec tes yeux de colombe ! Pour toi, la grande harmonie n'est pas troublée ; religion, devoir, amour beauté reposent dans une mystique et sainte unité. Tu ne connais pas la lutte du saint contre le vrai, du beau contre le bien, du vrai contre lui-même. Dors toujours ainsi au son de la musique des mondes, et puisses-tu ignorer à jamais les souffrances réservées à celui qui, par la fatalité de sa nature, a cessé d'être enfant. »

Si nous croyons à la tristesse des modernistes qui nous ont fait des confidences, nous ne croyons guère à la tristesse de Renan. Ses amis, d'ailleurs, n'ont pas manqué de nous dire qu'il était d'une sérénité parfaite. Et lui-même, dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, a eu la délicatesse de nous en avertir : « Mon expérience de la vie a été fort douce, et je ne

(1) *Quelques Lettres*, p. 242.

crois pas qu'il y ait eu, dans la mesure de conscience qui convient à notre planète, beaucoup d'êtres plus heureux que moi. » Cependant, en dilettante, il pouvait imaginer et décrire la détresse du chrétien, et même du savant, qui renonce à traiter Dieu comme un Père et l'Eglise comme une Mère. Pour Renan il semble que c'était pure satisfaction de dilettante, car dans ses jugements sur lui-même et par rapport à la vie morale et religieuse, il n'avait pas le minimum de conscience « qui convient à notre planète ». Mais ceux qui prennent plus au sérieux la recherche de la vérité et qui témérairement s'évadent de l'Eglise doivent connaître ce que Renan appelait « la lutte du saint contre le vrai, du beau contre le bien, du vrai contre lui-même », et ce que nous, chrétiens, nous devons appeler plus justement la lutte du mauvais contre le saint, de la laideur contre la beauté, de l'erreur contre la vérité.

Quand on reste fidèle à la synthèse catholique, c'est-à-dire à la théologie traditionnelle, on ignore ces déchirements, on vit « dans une mystique et sainte unité », la morale s'appuie sur le dogme, la vérité s'épanouit dans le bien et la beauté, la religion prend l'âme tout entière et cependant elle la laisse libre, heureuse et fière de marcher selon ses attraits naturels, sa puissance de pénétration ou sa simplicité. Mais quelques-uns des modernistes n'ont pas voulu de cette conception scolastique de la Religion et du Devoir. Ils préfèrent la « liberté des rebelles », ou plutôt ils servent les persécuteurs du catholicisme pour ne pas être scolastiques !

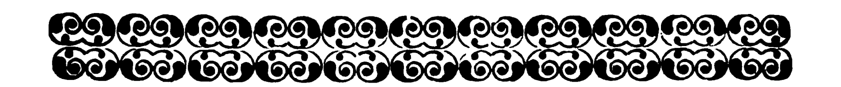
Sans certitude philosophique, sans dogme, obligé de se déclarer contre le Christ et contre l'Eglise, tel se révèle à nous le théologien auquel le Souverain Pontife a interdit l'enseignement dans les Séminaires et dans les Universités catholiques.

* * *

Quand on étudie la littérature moderniste de ces dernières années, on éprouve un très vif sentiment de pitié pour les âmes et une affreuse sensation de vide devant ces efforts maladroits et stériles. Cette dépense énorme de travail et de talent n'a abouti qu'à troubler des esprits faibles et à leur faire

perdre le temps qu'ils auraient pu consacrer à jouir des harmonies et de la beauté de la Religion qu'ils aimaient. Au début on nous donnait de tout autres espérances, on affirmait un ardent désir de se sacrifier pour le Christ et pour l'Eglise. Mais les modernistes ont oublié leurs protestations de dévouement, et ils ont refusé de servir la plus belle cause qui fût jamais. Auprès d'eux ni l'intelligence ni le cœur ne trouvent ce qu'ils ambitionnent, la lumière, la chaleur et la joie. Cette seule constatation suffirait à nous affermir dans notre résolution de demeurer fidèles aux enseignements de l'Eglise qu'ils ont abandonnée. Nous serons, nous aussi, des « chemineaux de la vérité », en ce sens que tous nous chercherons plus de vérité, voyageant loin de Dieu qui est la Vérité absolue. Mais, fort heureusement tous les chemineaux de la vérité ne sont pas des vagabonds. Nous, Messieurs, si nous n'avons pas de demeure permanente, nous avons des abris provisoires, qui nous sont ouverts par l'Eglise notre Mère ; et là nous trouverons toujours assez de clarté pour vivre noblement, et assez d'énergie pour pouvoir nous défendre contre les ennemis de notre Foi.

L. PÉRIER.



Trente-cinq ans d'épiscopat (1)

Il ne faut point juger des gens sur l'apparence, je veux dire, sur la réputation qui leur est faite par la presse.

De cette sage défiance je trouve la justification dans la vie de Mgr de Cabrières. L'évêque de Montpellier jouit d'une réputation d'intransigeance qui a franchi les frontières et s'est établie solidement dans quelques pays voisins, surtout en Italie. Or, à l'heure présente, en l'an de grâce 1909, il n'existe pas de physionomie plus riche d'expression bienveillante, plus souriante, plus fénelonienne que celle de Mgr de Cabrières. Ceci est un fait dont chacun peut contrôler aisément l'authenticité.

Et il est encore certain que cette bonté qui rayonne sur le visage de Mgr de Cabrières, reflète très exactement le fond d'une âme.

De lui, comme de deux hommes illustres, on peut dire qu'il fut clément jusqu'à être obligé de s'en repentir. Mais, je crois pouvoir ajouter que Mgr de Cabrières ne se repent, en aucune façon. Il mourra dans l'impénitence finale, peut-être même avec le regret de n'avoir pas prêché autant qu'il l'aurait voulu, par la parole, et par l'exemple, la paix, la charité et le pardon.

J'entends bien l'objection qui se présente à l'esprit : « Qu'importe, dira quelqu'un, qu'importe l'exquise bienveillance personnelle d'un homme, s'il professe une doctrine absolue, intransigeante, agressive, une doctrine qui rompt en visière à toutes les idées de son temps? »

(1) *Trente-cinq ans d'épiscopat*, par Mgr De Cabrières, Paris, Plon.

Mais, justement, Mgr de Cabrières aime d'amour le XIXe siècle catholique, et s'il morigène l'autre, c'est avec une indéfectible et on serait tenté de dire avec une excessive urbanité.

Chateaubriand, Lamartine, Montalembert, Lacordaire, Lacordaire surtout, lui inspirent une admiration où il entre beaucoup de tendresse. Des académiciens du XXe siècle, amis ou adversaires, Mgr de Cabrières parle toujours avec une bienveillance sereine. Deux ou trois de ces Messieurs lui inspirent un attachement passionné. Il lit tous les jours un nombre respectable de journaux, de revues françaises et de revues anglaises, si respectable qu'il ferait reculer maints jeunes gens réputés très intellectuels. L'évêque de Montpellier est donc bien un homme de son temps, c'est-à-dire, du XIXe et du XXe siècles.

Même dans la critique des idées qui ne sont pas les siennes, il apporte une modération et un sentiment d'équitable tolérance qui sont devenus bien rares en ces derniers temps. Il dira de la Révolution, par exemple : « Ah ! si la Révolution ou ce qui est né d'elle avait consenti à se faire baptiser pour ainsi dire..., nous aurions pu lui pardonner, l'excuser, traiter avec elle sur le pied d'une réconciliation sérieuse et sincère. Nous ne repoussons pas sommairement et de parti-pris, ce qu'il y a de juste et de noble dans ces idées d'égalité, de liberté et de fraternité que la Révolution a faites siennes... Ce n'est point que je considère comme un bien cet état terne des intelligences dans lequel par peur de la lumière on se cantonne volontairement dans une région nuageuse, où nul rayon émané d'un symbole précis n'éclaire l'horizon. Mais, dans les rapports habituels, tout extérieurs, la tolérance des opinions est une suite nécessaire des conditions actuelles de la vie sociale ; sans que nous abandonnions le devoir de chercher à faire des prosélytes, nous pouvons, sans trahir notre vocation, présenter à tous, loyalement, une main qui les appelle toujours et ne les repousse jamais. »

Il y a là plus qu'une admirable profession de foi. Dans ces mots tout vibrants d'honnêteté s'affirme le cri d'une âme haute et aimante qui est devenu comme une règle de vie. Qu'il loue Guizot ou Barnave, qu'il mette en cause les protes-

tants de Genève ou le président Sadi-Carnot, Mgr de Cabrières s'exprime toujours en gentilhomme qu'un manque de courtoisie offense à l'égal d'une faute morale et en évêque désireux de conquérir des âmes par la douceur.

Pour comprendre jusqu'à quel point l'opinion publique se montra sévère pour lui, il faut se rappeler ce qui fut dit de ses relations avec Léon XIII. A ce grand pape, l'opinion publique octroie, sans enquête préalable, je pense, une grande réputation de libéralisme, en même temps qu'elle lui attribue des sentiments peu amicaux pour l'évêque de Montpellier. Ceci est aussi faux que cela. Qui a lu les admirables encycliques *Libertas* ou *Immortale Dei* sait à quoi s'en tenir sur le libéralisme de Léon XIII, mais, à l'exception de quelques amis de Mgr de Cabrières, on a cru également à l'authenticité d'une disgrâce longue et absolue. La vérité est que Léon XIII aimait tendrement Mgr de Cabrières ; une lettre ancienne récemment livrée à la publicité en témoigne avec éclat.

De cette réputation d'intransigeance qui s'attache au nom de Mgr de Cabrières, que convient-il de retenir? Ceci d'abord, que l'évêque de Montpellier, comme tous les évêques, comme tous les prêtres, comme tous les chrétiens soucieux d'orthodoxie, condamne très nettement le libéralisme doctrinal avec toutes ses annexes et conséquences. Confessons même que Mgr de Cabrières est royaliste ! Comment peut-on bien être royaliste en plein vingtième siècle? Certes, jamais il ne fit entendre de retentissante déclaration politique. Mais, devant quelques amis intimes, — jamais du haut de la chaire ni publiquement, — il avoua, maintes fois, sa foi inébranlable en la vitalité d'une dynastie qui fut, pendant des siècles, glorieusement associée aux destinées de la France. Seul ou presque seul dans l'épiscopat, il s'abstint d'approuver le ralliement des catholiques à la République. L'avenir dira ce qu'il faut penser, non pas de sa loyauté ni de la fermeté correcte de son attitude — il ne tient qu'à nous d'être déjà fixés sur ces deux points — mais de sa clairvoyance patriotique.

Une autre forme d'injustice collective semble s'exercer contre la destinée littéraire de l'évêque de Montpellier. Je veux parler de cette odieuse centralisation qui éteint lentement mais

sûrement toute la vie de nos provinces françaises. Villemessant affirmait qu'un feu de cheminée, pourvu qu'il éclatât rue Montmartre, avait plus de retentissement dans le monde que la mort violente de trois cent mille Asiatiques. Il entre un peu d'illusion dans le concept figariste : le boulevard n'a peut-être pas autant d'importance mondiale que se l'imaginent ses péripatéticiens. Mais il est bien vrai que les querelles, congratulations et inventions diverses des gens de lettres qui habitent les bords de la Seine, absorbent trop l'attention publique. Un auteur dramatique de troisième ordre parvient-il à faire jouer sur une scène parisienne, une pièce médiocre? Toute la presse discute, pendant des mois, ses thèses et ses arrière-pensées morales. Tel poète, d'ailleurs brillant, trouve le moyen de tenir le monde en haleine par le seul énoncé d'un titre : *Chantecler*. Pendant ce temps, les plus solides écrits qui voient le jour en province, obtiennent un succès d'estime, ou moins encore.

L'œuvre de Mgr de Cabrières est consacrée tout entière à la vie des deux provinces auxquelles le rattachent sa famille et ses fonctions. Il célèbre ou Nîmes ou Maguelone ; les états généraux du Dauphiné ou l'Université de Montpellier ; il mène les funérailles d'un médecin ou d'un curé ou d'un général qui vécurent et moururent loin de la capitale. Ce faisant, il trouve des notes que nous nous permettons d'appeler admirables avec ou sans la permission des docteurs parisiens. Est-il rien de plus gracieux, par exemple, que cet éloge de Montpellier : « Parcourez-le, ce pays vivifié, en toutes saisons, par les rayons de son soleil : vous rencontrerez les plantes les plus recherchées, les plus salutaires, les plus délicates ; aussi bien celles qui viennent près des sables de la mer, que celles auxquelles convient un sol plus sec et moins perméable. On y jouit d'une température si douce, si agréable à la santé, tellement appréciée des anciens que les malades venaient souvent autrefois demander la guérison à l'air de Montpellier. Il en vient encore aujourd'hui dans cette ville, où l'affluence des vieillards fut telle jadis, qu'un étranger s'écriait : *Et quid est hoc Monspelium quo omnes senes concurrunt, sicut ad arborem vitæ?* La réputation des médecins ne faisait pas tout, on parlait aussi de la clé-

mence de notre ciel. J'ai trouvé dans un vieil itinéraire, composé en Grande-Bretagne, la mention d'une petite ville, belle, saine, très réputée à cause de son climat, et dont on disait : « C'est le Montpellier de l'Angleterre. » Voilà, sans doute, pour quelles raisons les étrangers ont toujours aimé à s'arrêter sur notre sol. Le caractère distinctif de notre peuple n'était-il pas d'ailleurs bien fait pour les retenir...? »

Exquise de fraîcheur, n'est-ce pas? cette page qui n'est nullement isolée, comme on peut s'en rendre compte, dans l'œuvre de Mgr de Cabrières. Mais avez-vous bien remarqué qu'elle est d'un placement littéraire fort difficile? Quelles revues, quels éditeurs consentiront-ils à la publier? Ni les Parisiens ne pousseront la condescendance jusqu'à l'admirer de toute leur âme, ni les provinciaux autres que les Montpelliérains ne s'intéresseront à sa diffusion.

Ah ! nos vieilles provinces sont bien vaincues ! Mais, Mgr de Cabrières aura du moins l'honneur d'avoir incarné leur dernière résistance. De ce grand mouvement viticole de 1907 qui s'annonçait si beau et qui finit si pauvrement, que restera-t-il? Il restera un mot de M. Clémenceau, si tant est qu'on en puisse garantir l'authenticité, il restera le souvenir d'une fusillade, il restera surtout le geste paternel d'un évêque ouvrant toutes grandes les portes des églises aux populations harassées.

Pour qui veut bien réfléchir au sens des mots, le titre seul qu'on a mis en tête des *Pages choisies* de Mgr de Cabrières est déjà gros de signification. Trente-cinq ans ! c'est deux fois et demie le *magnum ævi spatium* dont s'effrayait le génie mélancolique de Tacite. Que d'événements se sont produits durant ce laps de temps en France, à Montpellier et dans la vie de Mgr de Cabrières! Du régime politique où ses amis personnels les Numa Baragnon et les de Larcy jouaient les seconds rôles, nous en sommes venus au ministère de M. Clémenceau (1), successeur de M. Emile Combes, ancien professeur du collège de l'Assomption. Il y a de cela longtemps, Taine

(1) Pendant que s'impriment ces lignes, M. Briand est en train de remplacer M. Clémenceau.

voulait instituer une enquête sur l'administration si mouvementée et déjà si longue de Mgr de Cabrières. Il estimait qu'un tel épiscopat ne devait pas échapper à l'attention d'un historien. Que dirait-il en 1909? La bibliographie des écrits de Mgr de Cabrières comprend de 450 à 500 titres de mandements et elle offre pour le moins autant de variété que d'étendue. Qu'on me permette de citer quelques titres: Préface aux poésies de Jean Reboul, Mandement ordonnant des prières et des quêtes pour les inondés de Montpellier, Lettre pastorale sur les *Universités catholiques*. Lettre à M. le professeur Grasset sur la mort de M. Adrien Baire, Allocution prononcée à Sorrèze, le 23 juillet, après la bénédiction de la statue du Très Révérend Père Henri-Dominique Lacordaire, Les Etats généraux du Languedoc, Commentaire sur le Discours de Léon XIII aux ouvriers français, Discours prononcé à la cathédrale de Montpellier, le 29 juin 1890, sur les conséquences du Centenaire, Eloge funèbre de S. E. le cardinal Mermillod, lu à Fribourg, le 5 mai 1892...

N'eussent-ils aucune valeur littéraire, de tels documents constituent par eux-mêmes un fort beau chapitre d'histoire régionale, mais il est facile de prouver que leur auteur sut leur donner par surcroît, l'ordre et le mouvement, c'est-à-dire le style.

Ce n'est pas que Mgr de Cabrières ait fait la moindre concession à l'esthétique modern-style, Il parle toujours une langue grave, simple, forte et distinguée, et même lorsqu'il loue quelques-uns des grands romantiques qu'il aime tant, il ne se départ jamais d'une certaine sévérité classique. Classique encore est cette tendance de l'évêque de Montpellier à s'attacher de préférence aux questions le plus souvent traitées par les grands maîtres, aux thèmes éternels sur quoi s'exercent les plus nobles inquiétudes de l'humanité. Il arrive ainsi que sans y penser, Mgr de Cabrières affronte les plus redoutables voisinages.

Dans toute l'histoire de la littérature française, il n'est rien sans doute de plus beau que le sermon de Bossuet sur l'honneur. Avec un parfait naturel, Mgr de Cabrières n'a pas craint d'aborder le même sujet. J'espère bien qu'il ne se trouvera

aucun homme d'esprit pour m'accuser d'égaler Mgr de Cabrières à Bossuet. Je n'essaie même pas d'établir un commencement de comparaison, je demande simplement la permission de constater un fait littéraire qui se réduit à ceci : Même pour ceux qui se souviennent des deux sermons de Bossuet, il y a possibilité de lire un nouveau fragment de discours sur l'honneur. C'est que Bossuet vivait en un temps où l'Honneur, souverain absolu, dieu omnipotent, recevait en même temps que les hommages légitimes de tous les Français des sacrifices où la superstition avait sa part. Aussi, Bossuet s'attache-t-il à distinguer soigneusement le véritable honneur de la fausse gloire. *Il punto d'onore !* Mais, de nos jours, grâce à Dieu, les Français désabusés ne commettent plus de ces excès de chevalerie ! Ils sont positifs à l'instar des Anglo-Saxons de New-York ou de Londres et des financiers allemands qui règnent à la Bourse de Paris, ils sont positifs ou ils s'efforcent de l'être. Mais les patriotes qui considèrent le sentiment de l'honneur comme un des plus puissants ressorts de l'âme française, font entendre un cri d'alarme. Ecoutez Mgr de Cabrières : L'honneur, l'honneur est un sentiment difficile à définir : quiconque a éprouvé dans sa vie un de ces contre-coups subits qui se ressent dans l'âme, quiconque a rougi un jour sous l'impulsion du cœur qui se serrait et qui faisait monter au visage et au front je ne sais quel éclat brillant, celui-là sait bien ce que c'est que l'honneur. Il en a entendu la voix, mais la définir, mais l'exprimer en quelques mots, quelle difficulté !

Et cependant, ne vous semble-t-il pas que nous ayons défini l'honneur, quand nous avons dit que c'est la fleur, l'épanouissement suprême de la conscience.

Mais cette voix intime que nous entendons en nous-mêmes, qui nous parle constamment, cette voix de la conscience a besoin, bien que juge et guide, d'être formée. Quand l'âme de l'enfant s'ouvre aux premières lumières de la raison, la conscience est déjà là toute prête à pleurer ; de même que, livré à ses seules forces, l'enfant serait comme l'animal livré à des instincts que personne ne comprime, de même, si elle n'est pas formée, éclairée, instruite, guidée, reprise et gourmandée, la conscience n'aura jamais cette autorité souveraine, impla-

cable, mais sublime, qu'elle doit avoir dans le cœur de l'homme.

Et voilà pourquoi l'honneur est véritablement un sentiment chrétien, car il faut pour que la conscience prenne toute sa valeur, des principes certains, qui ne soient pas livrés à la discussion, qui ne soient pas susceptibles d'être enlevés et lentement détruits ; il faut une voix sûre comme celle de Dieu et au sujet de laquelle aucune controverse ne puisse s'élever.

Et voilà pourquoi notre France, la nation chrétienne par excellence, forme, par cette culture délicate de la conscience, de véritables soldats, voilà pourquoi elle est l'immuable modèle et l'école de l'honneur. »

Après Bossuet, allons-nous faire intervenir Fénelon?... Il le faut cependant. Fénelon a écrit sur l'éducation des filles un traité qui est une merveille de goût, de finesse et de profondeur. Il paraît que certains pédagogues modernes parlent avec dédain du petit chef-d'œuvre. Je les plains de toute mon âme s'ils croient connaître mieux que l'Eglise, cet immense et infiniment délicat mystère qu'est l'âme de la jeune fille. Pauvres pédagogues à la Félix Pécaut! Je crois qu'ils se ménagent pour une date qui n'est pas très éloignée, de cruelles déceptions.

Mgr de Cabrières, lui, ne songe point à corriger Fénelon, mais les exigences de la défense religieuse le mettent dans l'heureuse nécessité de rajeunir l'immuable thèse par des arguments empruntés à la vie moderne : « Ce qui importe le plus, dit-il, dans la formation morale des femmes, c'est l'éducation de leur cœur.

Il y a, chez elles, une puissance en quelque sorte infinie, qu'il s'agit de diriger, de modérer et de conduire. L'éducation chrétienne produit en elles, des effets comparables à ceux que l'industrie et la science moderne obtiennent, d'une façon si triomphante, lorsqu'elles s'appliquent ensemble au maniement et au gouvernement de la vapeur.

Ces foyers ardents, cachés sous une enveloppe d'acier, et assez puissants pour soulever, pour entraîner des masses énormes, ne sont que de faibles images, de pâles figures de la force renfermée dans le cœur des femmes. Dieu a mis là des tré-

sors de dévouement, des trésors d'énergie, des trésors de délicatesse et d'élévation capables de produire des merveilles de vertus. Mais cette œuvre de formation ne saurait s'accomplir sans difficultés.

Heureusement, pour remplir cette mission délicate, Dieu a suscité, au milieu du monde, des cœurs pénétrés de tendresse, de dévouement, et protégés en même temps par leurs sacrifices, par la sainteté tutélaire de leurs vœux.

Les religieuses seules ont un cœur assez isolé du monde et de ses passions, pour donner une vigilance, qui soit sans interruption comme sans lassitude, une tendresse qui ne renferme que des éléments sacrés. Voilà ce qu'est l'éducation religieuse. »

De telles affirmations ont une portée bien grande. Résument-elles assez de faits et de principes pour avoir quelques chances, je ne dis pas de traverser les siècles, ni d'arriver à la postérité lointaine — trop ambitieuses et vaines hypothèses — mais de retenir pendant un certain nombre de générations, l'attention des hommes compétents?

Peut-être.

En tout cas, Mgr de Cabrières compte à son actif littéraire une certitude que ne partagent pas tous les écrivains officiellement immortels qui furent naguère ses juges académiques. Le 6 septembre 1906, devant tout l'épiscopat français réuni à Notre-Dame, il prononça des paroles dont on peut dire sans crainte de se tromper, qu'elles seront historiques : il dit, en effet : « Puisque les passions politiques ont obtenu l'année dernière de la Chambre et du Sénat, la rupture violente du Concordat de 1801, que l'Etat et l'Eglise avaient apporté ici, pour renouveler, rajeunir et confirmer leur traditionnelle alliance, n'était-il pas bon de revenir encore ici, prendre Dieu à témoin que nous ne souscrivons pas à cette rupture, qu'elle nous demeure étrangère et que si, par l'injustifiable volonté des législateurs, le pacte solennel scellé en 1801 entre Rome et le gouvernement français a été foulé aux pieds et déchiré, un autre pacte plus solennel et plus durable viendra le remplacer.

Le Concordat signé par des hommes peut être anéanti, un

autre en prendra la place ; ce sera le Concordat entre Dieu et le peuple. »

N'allons pas croire que cette page admirable constitue l'unique garantie de durée, j'allais dire d'immortalité que renferment les pages choisies de Mgr de Cabrières. M. Paul Bourget, homme consciencieux, y découvre, à chaque instant, des traits délicats ou profonds, ceux-ci par exemple : « *Lacordaire n'a jamais fait verser d'autres larmes que celles de la pénitence...* » « *Dans sa couche de fleurs et de gazon, affranchie de la souffrance, délivrée de la lutte, pliée dans sa robe de religieuse, le crucifix entre les doigts, Mère Eugénie a laissé les dépouilles de son corps sanctifié par le travail, la pénitence et la douleur...* »

Comme si, jusque dans la mort, la Rochejacquelein eût exercé le charitable office de sa compassion généreuse, il offrit dans son lit funèbre une place à celui qui venait de le frapper. Ni les hommes, ni le temps n'ont brisé cette mystérieuse alliance, et même, dans le tombeau de ses ancêtres, Henri mêle aujourd'hui sa cendre avec celle du soldat républicain. Ils attendent ensemble le grand réveil de la Résurrection. *Sur les lèvres du général chrétien, le baiser de pardon ne s'est pas refroidi.* »

Le recueil si bien commencé par M. Paul Bourget prendrait sans aucun doute d'autres proportions, si au lieu d'en puiser les éléments dans les quatre cents pages réunies par M. le chanoine Granier, on étudiait à fond les quarante volumes de discours, lettres ou mandements, dont se composent les œuvres complètes de Mgr de Cabrières. L'évêque de Montpellier fut mêlé à trop d'événements graves ou intéressants, il a trop de délicatesse d'âme et de puissance de vibration pour que les traits heureux n'abondent pas dans ses écrits. Quel ami patient et fidèle essaiera-t-il de les réunir en un minuscule recueil non plus de pages, mais de pensées?

En attendant, la verte vieillesse de Mgr de Cabrières fait date dans l'histoire de l'Eglise de France, sinon de la France elle-même. Les hommages arrivent de toutes parts et de très haut, à cet évêque toujours actif, toujours prêt à prêcher, à agir ou à combattre et qui n'a rien perdu de la grâce de son sourire ni de l'ardeur de ses patriotiques espoirs. Des aveux

lui échappent qui nous renseignent sur la sérénité à peine mélancolique des beaux jours que son peuple est si heureux de lui voir vivre : « Quand le jour baisse à l'horizon d'une existence sacerdotale et épiscopale, quand s'étendent sur elle les premières ombres qui annoncent l'arrivée prochaine de cette nuit « mystérieuse », durant laquelle personne ne peut plus travailler ; quand viennent ces moments doux et graves, que le saint cardinal Manning appelait d'un nom si poétique « le soir de la vie », alors la pensée du vieil évêque, du vieux prêtre se remplit d'images, dans lesquelles ils retrouvent tous deux « leurs jours anciens », le souvenir de leurs années évanouies, la mémoire toujours récente de ceux qu'ils ont connus et aimés. Ils voient mieux le bien qu'ils auraient pu faire, celui qu'ils ont omis, tout ce qui a manqué à leurs œuvres. Ils entendent la plainte de ceux que leur ministère n'a pas atteints, ou qu'il a laissés froids et opiniâtres dans le péché. Quel sujet de larmes ! Ils voient aussi, ils entendent peut-être les cantiques de ceux à qui leur parole a été une lumière bienfaisante, une rafraîchissante rosée ; et ils espèrent que la gratitude de ces élus leur sera une protection efficace contre la divine justice. »

En face de ces hautes et si vivantes réalités religieuses, il est malaisé de s'en tenir exclusivement aux questions d'ordre littéraire. Elles agitent cependant l'opinion depuis quelques mois. Dans les salons et dans les salles de rédaction, à droite et à gauche, en haut et en bas, des juges improvisés se prononcent sur les titres de Mgr de Cabrières. J'ignore s'ils ont lu un peu sérieusement ses écrits. Mais même en supposant qu'ils aient oublié de remplir cette négligeable formalité, on peut leur soumettre, semble-t-il, au moins un argument de valeur.

Mgr de Cabrières est comme le délégué académique de l'Eglise de France. Il conquit ce titre premièrement le jour où il porta dans la chaire de Notre-Dame la protestation de l'épiscopat français contre la loi de séparation, et secondement le jour où deux prélats, Mgr Mignot, archevêque d'Albi, et Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut catholique de Paris, retirèrent leur candidature devant la sienne. Or, si l'Eglise est

séparée de l'Etat, elle n'est pas encore — je le dis timidement — séparée de l'Académie. Sans remonter au cardinal de Richelieu, ni même à Bossuet, on peut faire remarquer que l'Académie distribue chaque année des prix de vertu à un très grand nombre de vieilles filles qui, toutes ou presque toutes, pour employer l'expression de feu Edmond Rousse, sont plus ou moins frottées de cléricalisme. Quelle que soit la compétence de ces professeurs de vertu qui s'appellent par exemple, Anatole France, Jean Richepin ou Henri Lavedan, les gens de bon sens regretteraient qu'un évêque n'eût pas sa place marquée dans ce Conseil supérieur où les jurés connaissent de la délicatesse morale et de l'abnégation religieuse.

Reste la question de style à propos de quoi se manifestent de singulières susceptibilités. D'après quel canon littéraire allons-nous juger le style de Mgr de Cabrières? Faudra-t-il dans le prononcé du jugement s'inspirer de Périclès ou d'Horace, ou de Montaigne ou de Bossuet, ou de Buffon, ou de Victor Hugo, ou de Paul Verlaine? Avouons bien vite que Mgr de Cabrières ignora les écritures décadentes, même à l'époque déjà lointaine où elles intéressaient le quartier latin. Doit-on le dire? Sa manière fait songer à l'antique définition donnée par un académicien qui était archevêque et marquis. L'évêque de Montpellier ne se sert de la parole que pour exprimer une pensée et il n'exprime une pensée que pour défendre la vérité et la vertu. C'est là un fâcheux préjugé !

Mgr de Cabrières en a d'autres. Ceux qui le connaissent savent qu'il ne consentirait jamais à écrire tels titres d'ouvrages qui firent la réputation de M. Brieux, de M. Lavedan ou de M. Marcel Prévost. La tenue même littéraire conserve quelque prix à ses yeux. Ne cherchez pas une expression triviale dans ses quarante volumes, vous ne la trouveriez pas. Il va de soi qu'une telle esthétique n'est ni assez démocratique, ni assez moderne ou moderniste. S'il était élu, Mgr de Cabrières représenterait à l'Académie, l'Eglise, l'esprit de décentralisation et un ensemble de traditions sociales, familiales et littéraires qui firent autrefois la force de la France, qui furent la France.

Mais s'il n'était pas élu ?

Mon Dieu, ni le diocèse de Montpellier, ni l'épiscopat, ni la France catholique, ni le groupe des académiciens ses amis n'auraient à modifier leur opinion qui est ancienne et motivée. Peut-être éprouveraient-ils des inquiétudes et une douleur patriotiques qui ne se rapporteraient en rien à la personnalité de Mgr de Cabrières...

Mais il n'est pas temps encore d'envisager cette seconde hypothèse.

Abbé DELFOUR.



PROMÉTHÉE (1)

LE MYTHE ET SES INTERPRÉTATIONS POÉTIQUES

MESDAMES, MESSIEURS (2),

Avant d'aborder le sujet de cette conférence, mon devoir serait peut-être de m'excuser de l'avoir choisi. Prométhée ! C'est, pensez-vous, une histoire bien ancienne ! Et en effet, elle remonte même au-delà du déluge, puisque Prométhée était le père de Deucalion, contemporain du déluge de la fable. Oui, c'est une histoire bien ancienne, mais qui pourtant, n'a pas beaucoup vieilli, comme vous allez, je l'espère, vous en assurer bientôt. C'est, en effet, le privilège de certaines créations de l'esprit ou de l'imagination, d'échapper aux injures du temps et de garder cet air de perpétuelle jeunesse qui nous ramène toujours à elles. Ce charme, qui n'existe qu'à un moment de la vie humaine, qui, dans les œuvres mêmes des hom-

(1) *Bibliographie*. Une bibliographie assez complète est donnée par Wecklein à la fin de son Introduction au ***Prométhée enchaîné*** d'Eschyle, pp. 26-28. Teubner, 1893. Il faudrait y ajouter ce qui a paru depuis lors sur le sujet et notamment pour la France : Toutain, dans le *Dict. des Antiquités grecques et romaines*, 40e fasc. 1907, art. « Prometheus » et dans : *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*. Paris, Hachette, 1909, et S. Reinach. Conférences au Musée Guimet. Paris, Leroux, 1907.

(2) Conférence donnée aux Facultés catholiques le vendredi, 12 février 1909.

mes, se flétrit presque toujours et parfois avec une rapidité attristante, elles le gardent indestructible, dans toute sa fraicheur.

Pour vous convaincre, en ce qui concerne le mythe de Prométhée, de l'intérêt toujours vif, qu'il n'a cessé d'offrir et qu'il inspire encore aujourd'hui à nos contemporains, je pourrais dénombrer les traductions renouvelées — et donc goûtées, puisque renouvelées — de la tragédie d'Eschyle, qui en est la plus brillante interprétation. Mais qu'il me suffise de vous mentionner, ou mieux, de vous rappeler les plus récentes adaptations qui en ont été faites par nos poètes contemporains.

La dernière, qui est d'hier seulement, est le *Prométhée* de Jean Lorrain et Gabriel Fauré, tragédie lyrique représentée à Paris, dans l'Hippodrome, les 5 et 12 décembre 1907, au profit des inondés du Midi.

Peu auparavant, en 1895, M. Joséphin Péladan, dit le Sâr, donnait une *Prométhéide*, refusée par la Comédie-Française et jouée sur la scène des Rose-Croix. C'est une reconstruction intéressante de la trilogie d'Eschyle, mais à laquelle a nui, je le crains, auprès du public, le nom de l'auteur.

Enfin, en 1878, avait paru un *Prométhée* de Charles Grandmougin, poème en quatre parties, qui est une œuvre plus modeste, recommandable encore pourtant, mais d'un souffle un peu court.

J'arrête ici cette nomenclature qui pourrait se poursuivre encore, mais ne tarderait pas à devenir fastidieuse. Aussi bien elle doit suffire à vous convaincre que Prométhée garde, même en nos jours, chez nous, une certaine actualité, et qu'en vous en parlant, je ne vous ramène pas au déluge !



Les mythes grecs en général sont tout autre chose que nos contes de fées (1). Et ce qui les en distingue, c'est, d'une part, la présence inhérente d'une pensée — ne disons pas philoso-

(1) J'aurais cru inutile de marquer cette différence, si l'on ne remarquait ici ou là une fâcheuse tendance à confondre Mythologie et Folk-lore.

phique, ce qui serait trop prétentieux — mais morale ou religieuse, et c'est, d'autre part, leur fortune littéraire qu'ils ont due à cette richesse native, autant peut-être qu'au génie artistique et plastique du peuple grec : « Veux-tu, dit Protagoras à Socrate, que, comme un vieillard qui parle à des jeunes gens, je te fasse cette démonstration au moyen d'un mythe ou que je te fasse un discours raisonné ? » (1). Il s'agit pour Protagoras, dans le cas cité, de prouver que la vertu peut être enseignée, et il a à sa disposition, pour établir cette proposition, deux procédés, celui de l'autorité et celui du raisonnement. Le premier, qui fait appel au mythe et en interprète la pensée, nous est donné comme le procédé ordinaire, celui qui convient et suffit à l'éducation commune. L'autre, plus nouveau, demande quelque préparation et n'est pas à la portée de toutes les intelligences. Les sophistes, qui en sont les maîtres, ne négligent cependant pas le premier. Ils en usent volontiers et Platon lui-même qui a raillé parfois l'ingéniosité de leur exégèse ne se fait pas faute d'y recourir pour son propre compte (2).

Mais ni les sophistes ni Platon n'ont inauguré cette manière d'enseignement : ils en constatent l'existence. Elle remonte à l'origine même du mythe. C'est à une époque où l'homme encore dépourvu d'un instrument approprié à l'expression des idées abstraites, impuissant même à les concevoir, pense avec ses yeux et parle en images. Les mythes qu'il imagine sont l'expression naïve de pensées simples, de sentiments profonds, mais vagues, confus, à raison même de leur intensité.

Mais si, non plus que les autres peuples enfants, le Grec ne démêle qu'imparfaitement et n'analyse pas encore ce qu'il pense ou ce qu'il sent, il trouve par contre, d'instinct et l'on dirait sans effort, par le privilège d'une nature unique, pour recevoir ses sentiments et ses pensées, des formes si heureuses, de contours si nets, si harmonieux en même temps, qu'elles ont quelque chose de définitif. Ces formes, qui sont les mythes

(1) Protagoras, p. 320, c.
(2) V. Ph. Gonnet : *Le Mythe de l'Amour* dans Université catholique, 15 janvier 1908.

grecs, sont un phénomène unique dans l'histoire de l'esprit humain. Nous en sommes tous les heureux tributaires.

Quelle est donc la pensée enfermée dans le mythe de Prométhée, et quelles interprétations littéraires, poétiques, en ont été données, qui nous permettent de dégager cette pensée? Voilà, si vous me le permettez, ce que nous allons examiner ensemble. Nous limiterons cet examen à la littérature ancienne, et nous nous contenterons d'un regard rapide et sommaire pour la période moderne et contemporaine.

Mais, auparavant, un mot sur l'étymologie du nom de Prométhée. M. Ad. Kuhn (1) a donné le premier, de l'origine du mot et du caractère de la légende, une explication qui a paru satisfaisante à la majorité des philologues et des mythologues, puisqu'ils la reproduisent sans la discuter. Après avoir constaté que le dieu hindou Agni, qui est le dieu du feu, est souvent surnommé *Pramati* (prévoyance, prudence) et que le mot sanscrit *pramantha* désigne la baguette de bois employée pour produire le feu par frottement, selon le procédé pratiqué encore par certaines peuplades primitives, il conclut que le mot grec *Prometheus* n'est pas autre chose que le sanscrit *pramantha*. C'est un souvenir, gardé par les Grecs, de l'époque où ils étaient confondus encore dans la grande famille aryenne. Le rapprochement est curieux, intéressant, mais la conclusion me semble dépasser les prémisses. J'attendrai, pour m'y rallier, une démonstration plus convaincante, et je continuerai provisoirement de faire honneur aux Grecs seuls, de l'invention du mot et de la légende de Prométhée, qui me semblent avoir été créés simultanément. Je persiste à croire que, pour eux, Prométhée a toujours signifié le Prévoyant, de même que le frère qu'on lui donnait, Epiméthée, était l'Imprévoyant, celui qui ne voit les choses qu'après coup, quand il est trop tard.

(1) *Die Herabkunft des Feuers und des Gœttertranks*, Berlin, 1859. 2e édit. corrigée, 1885. Cf. aussi Curtius, *Grundzüge der griech. Etymologie*, p. 335.

I

La pensée initiale, directrice, du mythe de Prométhée, est une pensée morale et religieuse. Nous la surprenons déjà nettement indiquée dans les deux poèmes où il apparaît pour la première fois et qui sont : l'un, de caractère didactique et moral, les *Travaux* et les *Jours ;* l'autre, de caractère religieux, la *Théogonie.*

Dans le premier de ces poèmes, Hésiode poursuit un but, toujours présent à sa pensée, sans qu'il le rappelle : il veut persuader son frère Persès, paresseux, prodigue, et solliciteur importun, de la nécessité qui s'impose à tous les hommes de travailler. Pour le lui prouver, il n'a pas encore la ressource des beaux raisonnements dont pourra disposer Protagoras ; il a recours à ce que nous appellerions les autorités les plus vénérables. Ce sont les mythes : celui des quatre Ages, celui de Prométhée. Le premier ne nous intéresse pas, voici le second dans la forme naïve où Hésiode le présente à son frère (1).

« Zeus avait caché aux hommes les moyens d'existence, par ressentiment contre l'astucieux Prométhée qui l'avait trompé, » — allusion au sacrifice et au partage du bœuf qui sont racontés ailleurs, mais sont ici supposés connus. — « C'est donc pour cela qu'il prépara aux hommes des soucis et des peines; il leur cacha le feu. Mais à son tour le bienfaisant fils de Japet le déroba au prudent Zeus, pour le donner aux hommes, et l'emporta dans le creux d'une férule, à l'insu de Zeus le foudroyant. Irrité, Zeus l'assembleur de nuages, lui dit : « Fils de Japet, qui est de beaucoup le plus savant de tous, tu es content d'avoir volé le feu et d'avoir surpris ma prudence. Mais cela sera pour toi une source de peines, comme pour les hommes à venir. A ceux-ci, je donnerai, en compensation du feu, un présent funeste qu'ils aimeront à l'envi dans leur cœur, tout méchant qu'il sera. »

« Ainsi parla le père des hommes et des dieux, et il se prit à

(1) *Œuvres et jours*, v. 48 et suiv.

rire. Et il ordonna à l'illustre Héphaistos de pétrir au plus vite de la terre avec de l'eau, de placer dans ce mélange la voix et la vigueur humaine et — à la ressemblance des dieux immortels — de lui donner un visage de vierge, de forme belle et séduisante. Puis il dit à Athéna de lui apprendre son art de tisser une toile aux dessins variés, à Aphrodite, de répandre sur sa tête la grâce d'une chevelure dorée en même temps que la passion ardente et les soucis dévorants. Et il commanda à Hermès de lui communiquer l'impudence et l'habitude de la dissimulation. »

« Aussitôt, avec de la terre, l'illustre Boiteux façonna sur le conseil du fils de Kronos, un être semblable à une vierge pudique. Et la divine Athéna lui donna la vie et la vêtit. Puis, les divines Charites et la vénérable Pitho mirent à son cou des colliers d'or. Et les Heures, à la belle chevelure, la couronnèrent de fleurs printanières. Et Hermès, le messager des dieux, mit dans sa poitrine le mensonge, les discours insinuants et l'habitude de la dissimulation. Puis, il appela cette femme Pandore, parce que tous les habitants de l'Olympe lui avaient fait un don. »

« Et quand fut achevée cette œuvre de ruse, supérieure, inévitable, le père des dieux envoya l'illustre Hermès vers Epiméthée pour lui porter ce présent. Et Epiméthée ne s'avisa pas que Prométhée lui avait recommandé de ne jamais recevoir un présent qui viendrait de Zeus Olympien, mais de le rejeter, par crainte qu'il n'en résultât un malheur pour les humains. Ce n'est qu'après l'avoir reçu qu'il vit quel fléau il tenait. »

« Auparavant les hommes vivaient sur la terre sans connaître les maux, ni le travail pénible, ni les maladies qui ont introduit la mort. Mais la femme, ayant soulevé le couvercle de l'urne (qu'elle portait), la secoua et elle répandit sur les hommes une moisson de maux. Seule, l'espérance resta au-dedans, sans franchir les lèvres du vase et ne tomba pas : elle avait, en effet, déjà remis le couvercle. Mais depuis lors, des maux sans nombre errent parmi les hommes : la terre en est pleine, et la mer également. Ce sont les maladies qui viennent d'elles-mêmes, le jour ou la nuit, silencieuses; car le prudent Zeus leur a ôté la parole. »

J'ai tenu à vous lire dans son intégralité, cette belle page, l'une des plus belles d'Hésiode. C'eût été un crime de mutiler, en le lisant, ce récit où se mêlent et s'harmonisent, sans faire aucune disparate, tous les contrastes : la force, la grâce, l'ironie même.

Tout n'en est pas cependant parfaitement clair. Sur la rivalité des deux puissances divines, Zeus et Prométhée, le poète passe rapidement et ne nous renseigne ni sur ses origines précises, ni sur son dénouement. Ces détails, sans doute, connus de tous, n'étaient pas réclamés par son sujet. Il lui suffit de bien établir la supériorité incontestable de Zeus sur son rival occasionnel.

Mais là où il devient plus explicite, où il s'étend même avec quelque complaisance, c'est lorsqu'il s'agit de montrer le contre-coup de cette rivalité sur le sort des hommes. Punis une première fois, pour une faute qui ne leur fut pas personnelle, et privés du feu, ils conservent ce précieux auxiliaire, après l'avoir reçu de Prométhée. Mais il leur faut, par compensation, subir un nouveau fléau, l'introduction de la femme dans leur vie, ou plus exactement, du mal moral, que le poète, à tort ou à raison — et je crois plutôt à tort — a voulu personnifier dans la première femme.

C'est donc tout simplement le problème de l'origine du mal dans le monde — mal physique et mal moral — que soulève ici le vieux poète et dont il donne une première solution. Le mal existe par la volonté de Zeus souverain, c'est une punition. Et l'homme, malgré tous les efforts de son énergie et de son intelligence, dont nous pouvons bien croire que Prométhée est ici le symbole, l'homme ne s'affranchit jamais complètement du mal physique, et même il ne s'en affranchit partiellement que pour tomber plus lourdement au pouvoir du mal moral. Voilà une vérité bien ancienne, dont nous pouvons voir encore sous nos yeux la preuve se faire chaque jour.

La leçon que dégage Hésiode de son récit n'est pourtant pas, comme on pourrait s'y attendre, une leçon de morte résignation, mais, tout au contraire, une leçon d'action énergique et persévérante, en même temps que de modération et de piété.

Nous trouvons chez le poète de la Théogonie des dispositions

d'esprit analogues, et le mythe prend avec lui une signification semblable. Nous le trouverons cependant plus soucieux d'être complet dans son exposé. Par lui, nous saurons l'origine et le dénouement de la rivalité entre Zeus et Prométhée, que le poète précédent négligeait de nous faire connaître.

L'origine de cette querelle est racontée dans une page trop curieuse, pour que je ne me permette pas encore de vous la lire.

« C'était (1) au temps où les dieux et les hommes mortels faisaient leur partage à Mékoné (Sicyone). Alors, après [qu'on se fut rassemblé] Prométhée, avec son esprit subtil, partagea et servit un grand bœuf, et il trompa la prudence de Zeus. Pour les uns (les hommes), il fit leur part avec les chairs et les entrailles du bœuf, enveloppées dans la peau de la bête. Et pour Zeus, il arrangea astucieusement les os blancs (c'est-à-dire nettoyés de la chair) et les recouvrit de graisse. »

La première exclamation de Zeus en apercevant les deux parts, laisse entendre qu'il les trouve inégales.

« Mais l'astucieux Prométhée lui dit en souriant, et continuant sa ruse : « Zeus vénérable, le plus grand des dieux éternels, choisis entre ces deux parts, celle que ton cœur désire. » Il dit cela avec intention de le tromper. Mais Zeus, dont les pensées sont incorruptibles, comprit, et la ruse ne lui échappa point. (Il voyait dans son esprit les maux qu'il devait créer aux hommes mortels). Il prit dans ses mains la partie recouverte de graisse. Et il s'indigna, et la colère lui emplit le cœur quand il vit les os nus, adroitement dissimulés. »

Le poète s'interrompt pour nous dire que « depuis ce temps-là, les hommes dans leurs sacrifices, ne brûlent aux dieux que les os. »

« Donc grandement irrité, Zeus assembleur de nuages, lui dit : « Fils de Japet, savant entre tous, pauvre enfant, tu n'as donc pas encore renoncé à ta ruse » (tu es donc toujours le même !)

Ce qui suit reproduit en le variant, le récit que nous connaissons déjà par le poème précédent, y compris la création

(1) *Théogonie*, v. 535 et suiv.

de Pandore, à propos de laquelle la satire visant les femmes se fait plus dure et plus malveillante (1). Mais voici le dénouement final :

« Zeus enchaîna l'astucieux Prométhée dans des liens infrangibles et le fixa à une colonne. Puis il envoya un aigle aux larges ailes qui lui rongeait son foie immortel. Sans cesse celui-ci se renouvelait, pendant la nuit, de tout ce que l'oiseau avait dévoré le jour précédent. » Ce supplice pourtant prend fin le jour où Héraclès, fils de Zeus, avec l'assentiment de son père, perce l'oiseau de ses flèches et le tue.

La leçon religieuse à dégager de là n'est plus simplement suggérée comme précédemment, elle est clairement insinuée par cette conclusion, très étroitement liée au récit (2) : « Ainsi il n'y a pas moyen de tromper ni d'enfreindre la pensée de Zeus. Et, en effet, le fils de Japet, l'*inoffensif* Prométhée n'échappa pas à sa colère: il lui fallut, tout subtil qu'il était, subir une longue captivité. »

Malgré une timide excuse tentée en faveur de Prométhéeet une sympathie qui transparaît sans oser trop s'affirmer, il est bon de le noter, il n'y a rien ici, pas plus que dans le poème précédent, qui ressemble à un sentiment de révolte. Tout au contraire, c'est la soumission sans réserve au dieu souverain, que le poète semble vouloir suggérer. La désobéissance est considérée comme une faute qui appelle naturellement le châtiment. Et contre l'excès de ce châtiment nous n'entrevoyons nulle protestation (3).

(1) Elles sont dans la maison ce que sont les frelons dans les ruches : elles dévorent ce que leurs maris amassent en peinant tout le jour.

(2) *Op. cit.*, v. 613.

(3) Il n'est pas inutile de dire un mot des ressemblances qui se remarquent sans peine entre plusieurs traits de cette légende et le IIIe chap. de la Genèse. Le rapprochement a été fait par des apologistes de la foi chrétienne. Je ne citerai ici que Aug. Nicolas, auteur des *Études philosophiques*, ouvrage aujourd'hui oublié mais qui eut en son temps une certaine célébrité, et sur lequel a vécu notre apologétique pendant un quart de siècle. Il fut sans doute bien intentionné quand il alla chercher dans les pages que je viens de rappeler, une preuve confirmative du dogme de la chute originelle et de la nécessité d'un rédempteur. Mais — je le dis avec tout le respect dû à sa mémoire — je crois

De cette première version du mythe, qui nous est offerte par les deux poèmes dits hésiodiques, et que je serais tenté d'appeler la version authentique et officielle, soit parce qu'elle est la première en date, soit à cause de la grande autorité de tout temps reconnue à ces deux poèmes, je dois rapprocher, malgré la différence des dates, la version donnée par Platon dans son Protagoras. Nous rencontrons ici ce que j'appellerai par contre la tradition populaire, celle sur laquelle les sophistes discouraient avec ingéniosité et dont ils dégageaient des leçons de morale. C'est toujours le même esprit d'enseignement, mais ici plus conscient, plus directement affirmé.

« Il y eut un temps, fait dire Platon à Protagoras, où les dieux seuls existaient et où il n'y avait encore aucune espèce d'êtres mortels. Quand le moment fut venu de créer ces êtres mortels, les dieux les formèrent eux-mêmes au centre de la terre avec l'eau et le feu et un mélange des deux éléments. » Mais avant que de les laisser paraître à la lumière, ils confièrent à Prométhée et à Epiméthée le soin de les orner et de leur répartir toutes les qualités convenables. Epiméthée pria Prométhée de permettre qu'il fît seul cette distribution « à condition, disait-il, que tu l'examineras quand je l'aurai faite. Prométhée y consentit. »

Voilà donc Epiméthée à l'œuvre : il procède avec ordre et méthode, en commençant sa distribution par les êtres inférieurs. « Il donne aux uns la force sans la vitesse, aux autres la vitesse sans la force. A ceux-ci il donne des armes naturelles, il laisse ceux-là désarmés, mais il leur donne d'autres moyens de se garantir et de défendre leur vie : avec un petit corps, il leur donne ou bien des antres souterrains pour retraite, ou bien des ailes avec le ciel sans limite pour asile... »

Bref, la distribution s'opère de façon aussi heureuse qu'elle

qu'il fut surtout et malavisé et imprudent. Malav[illegible], car le témoignage qu'il invoquait était trop vague, trop incertai[illegible] pour rien prouver ; imprudent surtout, parce que rapprocher des œuvres profanes de pure imagination, des Livres sacrés, c'était engager les esprits sur une voie dangereuse, sur laquelle on ne s'est que trop aventuré. C'était donner l'idée — et l'autoriser par son exemple — d'assimiler, puis de traiter de même façon les poèmes mythiques et la Bible !

est ingénieuse. « Mais comme Epiméthée n'était pas très prudent, il ne prit pas garde qu'il avait déjà employé toutes les qualités pour les animaux privés de raison et qu'il lui restait encore à pourvoir l'homme. » Et il demeurait bien embarrassé. Prométhée arrivant pour inspecter le travail de son frère, trouve tous les animaux parfaitement pourvus et seul l'homme encore nu, « sans armes ni chaussures, ni couvertures ». Le jour arrivait pourtant, où il fallait que l'homme fût produit à la lumière et Prométhée ne savait que lui donner comme moyen de défendre sa vie. Voici l'expédient dont enfin il s'avisa : il déroba à Héphaistos et à Athéna le feu et le secret des arts, qui en est inséparable, et il en fit présent à l'homme...

« On dit, ajoute Protagoras, que Prométhée fut ensuite puni de ce vol, qu'il n'avait cependant commis que pour réparer la faute d'Epiméthée. »

Telle est cette tradition populaire, un peu divergente de la première, la tradition de Prométhée créateur de l'homme. Elle comportera des variétés de détail (1). Mais elle n'aura pas, en dehors de ce récit, de fortune littéraire, et ne laissera guère de traces que dans un art inférieur, la peinture de vases. C'est qu'elle est loin d'offrir le même intérêt que la précédente. Remarquez en effet que l'idée d'une rivalité primitive entre Prométhée et Zeus en a complètement disparu. Prométhée n'est plus le Titan, antérieur même à Zeus. Lui et son frère apparaissent comme des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, plus rapprochés même des hommes que des dieux. Ils agissent en subordonnés ; le vol du feu se réduit à des proportions vulgaires et rappelle simplement le larcin d'un ouvrier qui dérobe un outil dans l'atelier du voisin.

Ainsi menaçait de s'évanouir, de se perdre, tout ce qui faisait l'intérêt dramatique de ce mythe, ce qui en était toute la poésie. Mais, par bonheur, avait déjà paru le génie qui l'avait

(1) Par exemple, tandis qu'ici ce sont les dieux qui façonnent le corps de l'homme, on le représentera lui-même occupé à cette haute fonction et pétrissant l'argile que doit animer Athéna. Cf. *Dict. de Daremberg*, art. Prometheus.

comprise et fixée pour toujours, dans une œuvre immortelle.

II

J'arrive enfin, et m'excuse de le faire si tardivement, à l'interprète le plus brillant, à celui dont l'œuvre a fait presque oublier celles de ses prédécesseurs. Le nom de Prométhée est aussi inséparable du nom d'Eschyle que l'est celui du Cid ou de Polyeucte du nom de Corneille.

Nous avons vu, dans les récits d'Hésiode ou de Platon, l'intention bien marquée d'un enseignement moral ou religieux. Cette préoccupation leur faisait négliger l'élément dramatique renfermé dans le mythe. Nous avons même constaté qu'avec les sophistes ou le populaire, dont les sophistes sont pour nous l'écho, cet élément tendait à disparaître, alors que chez Hésiode se dessinait déjà un commencement de scène. Les deux rivaux y dialoguaient; des attitudes, des gestes s'esquissaient, révélateurs des passions intérieures qui les animaient ; le rire retentissant et vainqueur de Zeus répondait au sourire malicieux de Prométhée. Ce n'était pourtant là qu'une ébauche, qui même semblait mal s'orienter car le respect religieux du vieux paysan béotien pour les dieux, quoique sincère, ne s'accommodait pas moins d'une certaine familiarité un peu lourde, et ses commencements de scène tournaient plutôt à la comédie bouffonne qu'au drame sérieux et pathétique.

Eschyle est un poète et un théologien tout ensemble : un poète dont l'imagination se complaît aux scènes grandioses, un théologien épris de mystère. Le mythe de Prométhée était fait pour satisfaire ce double attrait. Le mystère était dans cette rivalité entre deux puissances surnaturelles : le dieu et le Titan, et là aussi était la source de scènes merveilleuses, autant que pathétiques. Jusque-là l'attention osait à peine s'y arrêter et se détournait plus volontiers sur l'homme, sur les conséquences heureuses ou funestes qui en avaient résulté pour lui. C'est, au contraire, sur cette lutte mystérieuse que se fixe le regard d'Eschyle. Il la sent à la hauteur de son génie.

Résolument il la débarrasse des scènes accessoires, que l'imagination de ses devanciers avait développées, arabesques gracieuses, ou plaisantes, autour du grand tableau laissé voilé et vide, attendant la main et le pinceau du maître qui devait le remplir. Il laisse de côté tout ce qui pourrait distraire l'attention des deux grands acteurs du drame : la scène du sacrifice, la création de Pandore, le rôle subalterne d'Epiméthée.

Il simplifie donc la légende que la tradition avait déjà surchargée et compliquée. Mais ainsi simplifiée, allégée, réduite à ses éléments essentiels, les seuls vraiment dramatiques, il la développe entièrement, depuis son origine qu'il prend au rapt du feu, jusqu'à son dénouement, à la réconciliation. Il l'ordonne dans une de ces vastes compositions, dont l'*Orestie* nous a conservé l'unique spécimen.

La Prométhéide ou trilogie de Prométhée ne nous est plus représentée que par un seul drame : *Prométhée enchaîné.* Du *Prométhée délivrée* qui lui faisait suite, nous avons des fragments importants dont on peut et doit tenir compte et dont j'aurai à vous entretenir plus loin (1).

Quant à cette veine satirique et bouffonne qui s'apercevait dans certains détails d'Hésiode, Eschyle, en l'éliminant pour le moment, ne l'a pourtant pas sacrifiée. Il l'avait simplement séparée, et l'avait exploitée dans un drame satyrique, malheu-

(1) Je n'ai rien dit du troisième drame de la trilogie : Προμηθεὺς Πυρφόρος. Il n'y avait rien à tirer d'une tragédie dont nous n'avons que le titre. Et encore ne s'accorde-t-on pas sur la traduction à en donner. Prométhée *ravisseur du feu* était l'interprétation commune et l'on croyait que Πυρφόρος ne pouvait être qu'une allusion à la façon dont le feu était *apporté* aux hommes (dans le creux d'une férule). Une opinion contraire, émise d'abord par Westphal, dans un appendice à ses *Prolegomena zu Æschylos Tragaedien*. Leipzig, 1869, a trouvé un adepte très ardent dans Th. Henri Martin (*La Prométhéide*. Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions, XXVIII, 1875). M. Maurice Croiset lui-même semble avoir été convaincu (*Hist. de la Littér. grecque*, III, p. 176). La tragédie en question serait troisième dans l'ordre de la trilogie. Prométhée *porteur de feu* ou *porteur de flambeau*, se rapporterait non pas au rapt du feu, mais à l'introduction du culte de Prométhée à Athènes. Ce sont conjectures, qui prouvent l'ingéniosité de leurs auteurs, mais rien de plus. Cf. H. Weil, *Études sur le Drame antique*, Paris, 1897.

reusement perdu, dont nous savons pourtant qu'il y montrait la joie bruyante et la surprise naïve des Satyres devant le feu nouvellement apporté par Prométhée. La flamme leur semblait un être vivant et folâtre, dont ils mimaient les mouvements : ils lui souriaient, tendaient les mains pour l'embrasser, jusqu'à risquer de brûler leur barbe de bouc.

Mais venons enfin au *Prométhée enchaîné*.

Prométhée ravisseur du feu va subir le supplice que Zeus lui inflige en punition de son vol. Aux extrémités du monde, sur les confins du désert glacé de Scythie, Héphaistos, assisté de deux aides, le Pouvoir et la Force, cloue le malheureux Titan sur un rocher surplombant l'abîme. Il doit là « monter une garde peu enviable » pendant un temps illimité, loin de tout regard de ces humains qu'il a voulu secourir et qu'il a sauvés en effet de la destruction, condamné à ne voir autour de lui que des témoins muets et insensibles : le soleil qui le brûlera pendant le jour, la nuit glacée qui l'engourdira, la mer aux sourires infinis où il pourra voir plus d'ironie que de compassion, et, au-dessus de lui, le regard des dieux, insensibles à son humiliation. Quant les exécuteurs des volontés de Zeus l'ont quitté et que, resté seul, il rompt enfin ce silence impressionnant, où il s'est renfermé devant la douleur causée par les coups de marteau comme devant les insultes provoquantes de ses bourreaux, il ne rencontre, pour recevoir ses plaintes, que l'éther brillant, que les vents à l'aile rapide, les flots de la mer et des fleuves, que la terre, mère de toutes choses et le soleil, cet œil qui voit tout.

Devant ces témoins muets, il dit le sentiment profond de son humiliation, mais, en même temps sa fierté indomptable qui accepte, subit le supplice comme une nécessité, mais n'exprime nul regret de ce qui le lui a attiré. Il dirait lui aussi : « Je le ferais encore, si j'avais à le faire ». Mais, dès ce début, l'action paraît paralysée par l'immobilité à laquelle le poète a condamné son héros dans un désert inhabité. De cette difficulté, Eschyle est heureusement et habilement sorti, en amenant à Prométhée une succession de visiteurs, conduits près de lui par des motifs ou des causes diverses, mais toutes vraisemblables.

Voici d'abord les Nymphes Océanides poussées par une sympathie toute naturelle pour leur parent. Le bruit des coups de marteau est allé les troubler jusqu'au fond de leurs retraites et elles ont accouru en hâte, sans prendre le temps « de chausser leurs sandales ». Elles ont, dans leurs gestes, dans leurs paroles, une douceur caressante. Leur sympathie, chaude, sincère, qui condamne la dureté du « nouveau tyran » des dieux a pour effet, non d'attendrir Prométhée, mais de ranimer ses énergies, de grandir sa confiance en lui-même. Il ne gémit plus : sa résignation au destin est bien éloignée d'être une soumission au nouveau maître de l'Olympe. Il sait, par sa science prophétique, que ce nouveau maître, aujourd'hui vainqueur, aura un jour besoin de lui pour connaître et conjurer le secret péril qui menace son empire. Mais il n'obtiendra rien avant de l'avoir délivré. Les Océanides s'effraient à ces paroles pleines de menaces, et tremblent en pensant que le supplice de leur parent n'aura donc point de fin ; car Zeus, elles le savent bien, ne se désavouera pas lui-même. Avec de délicats ménagements, elles tentent d'insinuer à Prométhée que sa conduite est une imprudence, une erreur et qu'il a tort de s'y obstiner : « Ne vois-tu pas que tu as fait une faute? De te dire que tu as eu tort, ce n'est pas un plaisir pour moi, et cela te fait de la peine » (1).

Mais ces discrets conseils de soumission sont sans effet sur l'âme de Prométhée. Ce n'est pas non plus la visite d'Océan, venu à la suite de ses filles, qui fléchira cette volonté. Vieillard prudent et cauteleux, soucieux de ne pas se compromettre en accomplissant un devoir de famille, il vient prêcher à Prométhée la sagesse opportuniste qu'il pratique pour lui-même. Il offre sa médiation auprès de Zeus, à condition que Prométhée en attendant veuille bien se taire : « Ne sais-tu pas, toi qui sais tant de choses, que les propos téméraires sont toujours punis...? » Les conseils pusillanimes de ce parent craintif révoltent la fierté de Prométhée ; il y répond avec une ironie méprisante : « Songe donc à ton propre salut comme tu sais

(1) V. 259-61.

faire en d'autres cas. Moi, je supporterai bien mon malheur, jusqu'à ce que la colère de Zeus se lasse. »

Eloigné ce visiteur importun, dont la présence seule lui pesait, resté seul avec les Océanides qui, toujours attentives à ne pas froisser sa fierté ombrageuse, endorment sa douleur par leurs paroles de compassion, Prométhée laisse voir tout ce qui, derrière cet orgueil intransigeant, se cachait de bonté : il se complaît à énumérer tous ses bienfaits envers les hommes. Cependant, n'y aurait-il pas dans cette complaisance autre chose encore que de la bonté? quelque chose de cette folie, de cet excès qui, chez les mortels, et peut-être aussi chez d'autres, attire la Némésis? Les paroles des Océanides nous autoriseraient à le croire, quand elles souhaitent pour elles-mêmes de ne pas se laisser égarer par de folles pensées (1).

Mais voici que, subitement fait irruption sur la scène une jeune fille, le front orné de deux cornes, l'œil égaré, folle de terreur. C'est la jeune Io, une victime de Zeus, poursuivie à travers la terre entière par la colère tenace de Héra. C'est d'elle que doit naître, à la treizième génération, Héraclès, le sauveur de Prométhée. Cette scène, en apparence épisodique, fait au contraire avancer l'action et la précipite au dénouement. En voyant devant lui Io, Prométhée, dans son esprit prophétique, aperçoit déjà son libérateur. Cette vision de sa délivrance assurée lui fait oublier ses douleurs et son humiliation : il est tout à ses sentiments de haine et de vengeance contre Zeus : « Oui, un jour viendra où Zeus, malgré toute sa morgue actuelle, se fera petit : l'hymen qu'il prépare le précipitera de son trône... Aucun des dieux, sauf moi, ne peut lui indiquer le moyen de conjurer ce péril » (2). Fort de cette certitude, il le brave, assis sur son trône ; il brave sa foudre, qui, le jour venu, ne lui servira de rien.

Nous voyons le dissentiment s'accuser davantage entre Prométhée et le chœur. Celui-ci paraît de plus en plus effrayé et Prométhée s'irrite davantage de tout ce qui ressemble à une contradiction : « Oui, prie-le (Zeus), dit-il au coryphée, pros-

(1) V. 534.
(2) V. 907-915.

terne-toi devant lui, fais-lui ta cour comme s'il devait toujours régner. Moi, je me soucie de Zeus, moins que de rien. Qu'il agisse, qu'il profite du peu de temps qui lui reste, car il n'a pas longtemps à commander aux dieux. »

Ces blasphèmes ne peuvent rester impunis. Les Océanides interdites, se taisent. Un messager de Zeus, Hermès, descend de l'Olympe et invite Prométhée à expliquer ses menaces. Quel est ce secret, ce mariage qui doit amener la chute de Zeus? S'il refuse de répondre, son supplice qui nous a été représenté sous des formes terrifiantes, sera encore aggravé. Zeus le foudroiera et le précipitera toujours enchaîné à son rocher, au fond du Tartare. Après un long temps, il en sera retiré et de nouveau exposé, et un aigle viendra lui ronger le foie. Mais Prométhée qui a résisté à la persuasive compassion des Océanides, ne peut céder devant des menaces. Il s'obstine dans son silence. Et la menace de Zeus s'accomplit.

Si nous restions sur ce dénouement, il nous serait difficile de ne pas voir comme beaucoup d'autres, dans le Prométhée d'Eschyle le type du révolté. Mais, en réalité, ce dénouement n'en était pas un. La pièce avait une suite, ainsi que je l'ai dit déjà, et le moment est venu de savoir ce qu'était cette suite.

Le *Prométhée délivré* est perdu, et c'est profondément regrettable. Mais ce drame, très célèbre dans l'antiquité, aussi célèbre que le *Prométhée enchaîné*, a été souvent cité par les auteurs anciens. Des fragments ont ainsi survécu (1) qui, groupés et rapprochés d'allusions cueillies ailleurs, nous font suffisamment connaître la marche de l'action et ses principales péripéties.

Prométhée, toujours attaché à son rocher, était rendu à la lumière. Le lieu de la scène n'était plus le désert de Scythie, mais le sommet du Caucase. Le chœur était composé des Titans, que Zeus avait délivrés du Tartare et qui venaient, comme les Océanides, dans le drame précédent, visiter et sans doute consoler leur parent. Ce n'était pas la seule analogie entre les deux pièces. Le rôle d'Héraclès répondait à celui de son an-

(1) Le principal et le plus long (28 vers) est dans les *Tusculanes*, II, 23.

cêtre, Io. Ses courses vagabondes l'amenaient à son tour auprès de Prométhée : il arrivait au moment où l'aigle qui, tous les deux jours ronge le foie de Prométhée, venait renouveler son repas. Il tuait l'aigle et était salué par Prométhée « le fils très cher d'un père détesté». Les chaînes tombaient ensuite et la réconciliation s'opérait avec « le père détesté », nous ne savons comment ni par quel intermédiaire, nous savons du moins à quelles conditions. Prométhée révélait le fameux secret, c'est-à-dire le mariage que Zeus projetait avec Thétis, et d'où serait né un fils qui aurait détrôné son père. Mais Zeus renonçait à son projet. Prométhée était donc délivré et était admis dans le conseil des dieux. Mais, en y prenant place, il faisait en quelque sorte amende honorable et reconnaissait son erreur : il acceptait que le centaure Chiron se substituât à sa place, et il portait désormais une couronne ou un anneau (avec un morceau du rocher du Caucase) qui devait rappeler ses chaînes (1).

Pouvons-nous, maintenant, essayer de saisir la pensée d'Eschyle, la conception religieuse qui a présidé à la composition de son œuvre? Après tant d'autres qui l'ont tenté, pourquoi pas? Nous n'aurons pas l'outrecuidante prétention de dire le dernier mot; car, comme le dit très justement H. Weil, le mystère reste inhérent au Prométhée d'Eschyle comme à l'Hamlet de Shakespeare. Chacun les entend à sa façon, ou ne s'entend que sur l'admiration qui leur est due. On peut seulement chercher et proposer l'interprétation qui paraît la plus cohérente.

Nous ne nous attarderons donc pas à passer en revue les opinions multiples et divergentes qui ont été émises sur ce point. Un mot seulement, en passant, de Schütz (2). Pour lui, Prométhée est une pièce politique. Eschyle, en le composant, voulait inspirer aux Athéniens l'horreur de la tyrannie, et leur faire aimer la vraie liberté dont ils jouissaient. Sous les traits de Zeus, il leur a donc dépeint le tyran, et sous ceux de Promé-

(1) Il est juste de dire que ces détails nous viennent d'une source moins sûre que les précédentes, des mythographes : Hygin, Apollodore et Probus, commentateur de Virgile. L'anneau de Prométhée, pour eux, explique l'origine de l'usage de porter des bagues.

(2) *Aeschyli Tragaediae*, Halae, 1809. *Ad. Prom.. vinctum*. Excur. V.

thée, le bon citoyen démocrate, avec la fierté qui lui convient, en face de l'arbitraire et de l'injustice. Inutile, je pense, de montrer ce qu'une semblable interprétation a de trop personnel, pour avoir chance de s'imposer (1).

L'idée de l'évolution a depuis longtemps pénétré les études historiques et littéraires et il n'est pas contestable que, appliquée avec mesure et discrétion, elle ait donné quelques bons résultats. Vous ne vous étonnerez pas de la voir intervenir dans l'interprétation que je vais vous proposer, et qui, pour une bonne part, est empruntée à des autorités telles que Godefroi Hermann, H. Weil et Alfred Croiset.

Il y a dans la trilogie d'Eschyle, une évolution du personnage de Zeus, répondant à une épuration progressive qui s'était faite, dans les esprits, de l'idée de la divinité. Les Grecs concevaient leurs dieux à l'image du monde terrestre, ou mieux, de la cité. Or, à l'origine de la cité, se remarque en général, une période de troubles, au milieu desquels surgit un jour un homme de volonté énergique qui impose son autorité, établit l'ordre par la force. Une fois son pouvoir solidement assis, accepté, toutes les résistances vaincues ; mais alors seulement, le souverain (tyran ou roi) relâche de sa rigueur et se fait clément ; à la force il associe la bonté.

De même dans la cité des dieux. Un pouvoir souverain s'est élevé qui a instauré l'ordre dans la nature. Il n'a pu le faire, sans paraître dur, injuste, ingrat. Mais il ne pouvait autrement briser les oppositions. Dans ce drame, Prométhée a été une victime particulièrement sympathique, parce que, tandis que les autres opposants (les Titans) ne représentaient que la force brutale et ne combattaient que pour perpétuer le désordre, lui, au contraire s'est alors délibérément séparé d'eux, et n'a fait ensuite d'opposition à la volonté de Zeus que dans un but désintéressé. Son opposition fut intelligente et bonne, mais il devançait les temps. Son intervention prématurée traversait les desseins du Maître souverain. Elle devait être réprimée, en

(1) Comme fantaisie plus grande encore, je me permets ici de mentionner l'original ou le dément, qui sous le pseudonyme de Prométhée a écrit le *Paradis trouvé*, étude socialiste dédiée aux Francs-Maçons. Paris, 1880.

attendant que vînt le jour (qu'il peut lui-même prévoir) où Zeus pourra, l'ordre étant définitivement établi, pardonner même aux Titans, sans craindre de nouvelles révoltes. Ainsi tout s'apaisait, tout s'ordonnait dans l'Olympe comme dans la cité.

Le *Prométhée enchaîné* pouvait donc présenter un Zeus inflexible, impitoyable dans le châtiment, sans choquer l'esprit religieux des Athéniens. Car si ce n'était plus le Zeus qu'ils adoraient, c'était pourtant celui dont ils gardaient le souvenir, qui inspirait à leurs ancêtres plus de terreur que de respect. Le vrai Zeus, celui qui leur était familier, leur Zeus contemporain, s'il est permis de parler ainsi, ils le retrouvaient dans le *Prométhée délivré;* un dieu souverain, tout-puissant, éternel, — pour reprendre les épithètes qu'Eschyle aime à lui donner — mais moins terrible, depuis qu'il s'est réconcilié avec le protecteur des hommes et lui a même fait une place dans son Olympe. Il ne s'oppose plus à ce qu'on soit bienfaisant aux hommes, et lui-même s'intéresse à eux. Il mérite le respect autant que la crainte par la modération qu'il montre, dans sa toute-puissance, en renonçant à cet hymen, qui ramènerait le désordre : il n'est plus le Pouvoir qui abuse.

Le pieux Eschyle n'a donc pas eu l'idée qu'on lui a quelquefois prêtée, de discréditer dans le personnage de Zeus, la religion de son temps. Sa trilogie était une œuvre non pas impie, mais profondément religieuse. C'est ainsi, à n'en pas douter, que l'ont comprise ses contemporains. Elle ne contredisait pas pour eux les leçons du vieil Hésiode, elle ne faisait que les continuer et les approprier à son temps.

III

Il resterait à examiner si ceux qui, après lui, ont repris ce sujet, l'ont abordé avec les mêmes dispositions et l'ont compris de même. Mais cet examen se trouve simplifié par la rareté ou l'insignifiance de ces tentatives, du moins dans la littérature ancienne. La raison, vous la comprenez sans peine, c'est

la raison pour laquelle nous n'avons qu'un *Polyeucte*, qu'une *Athalie*. Sophocle et Euripide ont repris plus d'un des sujets traités par Eschyle, ils n'ont pas fait de Prométhée.

La plaisante parodie d'Aristophane dans la *Comédie des Oiseaux* (v. 1494-1552) n'est qu'une boutade et les railleries spirituelles, mais peu profondes et trop faciles de Lucien (1) ne méritent pas que nous nous y arrêtions.

Le *Prométhée* d'Attius qui concentrait dans une seule tragédie la trilogie d'Eschyle ne pouvait avoir rien d'original.

De l'originalité, nous en trouverions davantage dans les interprétations modernes, dont il me reste à dire un mot. Mais un mot seulement, d'abord pour ne pas abuser outre mesure de votre bienveillante attention, ensuite parce que je vais être amené sur un terrain qui m'est moins familier que celui que je viens de quitter : sur le terrain des littératures étrangères.

Ce sont, en effet, surtout et presque uniquement des poètes étrangers qui ont tenté de rajeunir le mythe de Prométhée. Chez nous, Racine, qui a renouvelé, et avec bonheur, plus d'un sujet du théâtre grec, ne connaissait pas Eschyle ou ne le goûtait pas. Jetons donc un regard par-dessus nos frontières.

En Espagne d'abord, voici Calderon, auteur d'un drame : la *Statue de Prométhée*, dans la tradition du Prométhée de Platon, du Prométhée créateur de l'homme, mais qui se charge de tant d'allégories et de complications qu'il devient une véritable énigme.

Plus intéressante et plus à notre portée sont les deux œuvres suivantes, que je rencontre, l'une en Allemagne, l'autre en Angleterre.

En Allemagne, le *Prométhée* de Gœthe est une œuvre de jeunesse, demeurée inachevée. C'est une œuvre antique par la forme, mais d'esprit bien moderne. Gœthe l'écrivit dans un moment de désenchantement, à la suite d'une expérience religieuse (mystique plutôt) qui le rejeta loin du christianisme et l'inclina vers le panthéisme spinosiste. « Je me séparai *même des dieux*, à la manière de Prométhée... La fable de Prométhée

(1) *Prométhée ou le Caucase :* Dialogue entre Hermès, Héphaistos et Prométhée.

devint en moi vivante ; je coupai à ma taille la robe antique du Titan. » Ce sont, en effet, les sentiments et les pensées de Gœthe qu'incarne son Prométhée, naturellement plus serein et plus calme que celui d'Eschyle.

En Angleterre, nous trouvons le *Prométhée* de Shelley (1). L'œuvre est assez énigmatique, mais d'une grande puissance de lyrisme, et, malgré quelques obscurités, d'une impressionnante beauté. C'est un Prométhée délivré, délivré, non pas comme dans la fable grecque et chez Eschyle, par sa réconciliation avec Zeus, mais par la chute, l'anéantissement de Zeus, amené justement par ce fils de Thétis, que la Fable empêchait de naître et à qui Shelley accorde l'existence sous le nom de Démogorgon. Mais ce sont là des épisodes à peine, dans ce qui est plutôt un hymne panthéiste déroulé en quatre actes et dans lequel le poète a voulu moins nous faire voir, je crois, que nous faire sentir l'éclosion d'un monde nouveau, les tressaillements qui agitent l'âme multiple de ce monde et finalement l'explosion immense, intraduisible de joie qui salue son épanouissement.

Ce sont là deux interprétations bien personnelles et qui nous éloignent des interprétations antiques d'Hésiode et d'Eschyle ; elles ont perdu tout sentiment religieux.

En France, pendant le XIXe siècle, d'assez nombreuses tentatives ont été faites pour nous doter à notre tour, d'un Prométhée, mais elles n'ont guère donné que des œuvres médiocres.

Nos grands poètes lyriques connaissaient trop peu l'antiquité grecque, ou même la méprisaient trop pour lui demander une inspiration ou un modèle. C'est donc bien au-dessous d'eux au second ou même au troisième rang que nous rencontrons de timides ou prétentieux essais. Le plus bruyant fut celui d'Edgar Quinet. En 1838 il publiait une trilogie simplement intitulée *Prométhée*. Ce Prométhée christianisé, qu'on voyait délivré par les archanges saint Raphaël et saint Michel, est une œuvre mort-née, que ne purent galvaniser les éloges dis-

(1) J'aurais pu et peut-être dû mentionner le Prométhée de Byron, un Prométhée romantique !

crets des coreligionnaires de l'auteur. Elle ne supporte plus aujourd'hui la lecture, soit à cause de ce mélange choquant de personnages fabuleux et de personnages chrétiens, soit plus encore à cause de son style franchement détestable. Boileau et ses amis s'imposaient comme pénitence ou comme amende, la lecture d'une page de Chapelain Je ne crois pas qu'on puisse infliger aux jeunes filles élevées sous le patronage de Quinet de plus sérieuse punition que la lecture d'une page de son *Prométhée.*

C'a été pourtant la seule tentative marquante qui ait été faite chez nous pour traiter librement et renouveler ce sujet. Notre respect presque religieux des anciens — que nous avons hérité de la Renaissance et de nos auteurs du XVIIe siècle — nous rend timides devant eux. Et les essais que je signalais en commençant, et qui sont les plus rapprochés de nous (de M. Lorrain, Ch. Grandmougin; même de M. Péladan) participent de cette timidité.

Seule, la reconstitution de M. Péladan mériterait de retenir l'attention, si elle avait été écrite en vers, au lieu de cette prose rythmée, à laquelle notre langue aussi bien que notre goût reste rebelle, et si l'auteur avait plus complètement oublié ses habitudes d'hiérophaute.

Mais pourtant le vieux mythe d'Hésiode n'a pas encore développé toutes les richesses poétiques qu'il renferme. L'exemple de Gœthe et de Shelley nous a montré sa puissance d'adaptation, à l'esprit philosophique moderne, comme à l'esprit religieux de l'antiquité. Eh bien, qu'un poète se lève parmi nous... *Exoriare aliquis.* Est-il téméraire de former ce vœu? Je ne le pense pas, non plus que d'espérer le voir se réaliser un jour.

P. Forest.



CROQUIS DE PROVENCE

Le petit curé provençal
Jouit d'un bonheur sans égal ;
Ame innocente, esprit candide,
Sous un ciel toujours pur et bleu
Il savoure les dons de Dieu
Entre les murs de sa bastide.

On le chérit à l'environ,
Car de son cœur pieux et bon
— Comme un parfum d'une corolle —
Sort le verbe consolateur
Qui change en perle chaque pleur
Et met au deuil une auréole.

Si son âme est comme la mer
Profonde et riante au ciel clair,
Elle n'en a pas l'amertume ;
Et vers Dieu vont tous ses instants,
Comme aux sables les flots chantants
Portent leurs dentelles d'écume.

Quand partout les méchants hivers
Découronnent les arbres verts,
Pour lui l'opulente verdure
Réserve encor de frais midis
Et les doux parfums attiédis
Des vents berceurs sous la ramure.

La nature, âpre pour autrui,
Garde jalousement pour lui
Toutes ses splendeurs amicales ;
Et pour qu'un hymne harmonieux
L'enchante dans ses rêves bleus,
Il a l'orchestre des cigales.

Il s'assied sous les mimosas ;
Et tandis que des flots, là-bas,
S'élèvent des thrènes farouches,
Il regarde béatement
— Bercé par leur susurrement —
Dans un rayon danser les mouches.

Et lorsque les palmiers, le soir,
D'un beau geste de nonchaloir
Laissent tomber leurs lourdes palmes,
Sous le regard des astres d'or
Sa prière d'un bel essor,
Monte dans les espaces calmes.

Ainsi le curé provençal
Jouit d'un bonheur sans égal ;
Mais il a le cœur si candide
Qu'il mérite, sous le ciel bleu,
D'être toujours béni de Dieu
Entre les murs de sa bastide.

A. Rochette.



BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE & QUESTIONS RELIGIEUSES

Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht, von Prof. Lic. Dr Karl CLEMEN. — Gr. in-8°, VIII-301 pp., 12 figures sur 2 tables. — Giessen, Töpelmann, 1909. — *Prix :* 12 fr. 50.

Le Dr Carl Clemen s'est proposé d'étudier les hypothèses qui ont été émises surtout depuis quelques années sur l'influence que les religions non juives et les systèmes philosophiques ont exercée sur le christianisme primitif. Après avoir rappelé les essais d'explication et exposé la méthode à suivre dans ce genre de recherches, il divise son travail en deux parties : 1° Partie générale, A, le Christianisme en général ; B, les doctrines particulières du christianisme : 1, Doctrines qui lui viennent du judaïsme, Dieu et les êtres intermédiaires, les fins dernières, les idées morales ; — 2. Les doctrines nouvelles, la personne du Christ, les formules trinitaires, — 3, Organisation du christianisme : culte, communautés, baptême, cène. 2° Partie particulière : Vie et enseignements de Jésus, Théologie paulinienne, doctrines johanniques. Sur chacun de ces points l'auteur a examiné les rapprochements d'origine ou de source qu'on avait établis entre eux et les religions antérieures : babylonienne, égyptienne, assyrienne, mazdéenne, grecque, romaine, mithraïque, bouddhique, et la philosophie grecque ou le gnosticisme. D'une manière générale il conclut que, sauf en quelques cas particuliers, que nous allons signaler, les rapprochements que l'on a établis n'atteignent nulle part l'essence du christianisme et sont tous, plus ou

moins, à la périphérie, c'est-à-dire qu'il y a plutôt ressemblance ou emprunt d'expressions que de doctrines.

Signalons d'abord quelques-uns des résultats que nous pouvons accepter. Une influence étrangère sur la prédication de Jésus et la doctrine des évangiles synoptiques apparaît seulement dans quelques expressions, métaphores et comparaisons. Le discours de saint Paul sur l'Aréopage rappelle la philosophie grecque populaire, surtout le stoïcisme. Plusieurs des enseignements pauliniens : l'égalité de l'homme et de la femme, la chair, source du péché, l'homme psychique et l'homme pneumatique, la comparaison du corps de l'homme avec un vase ou une tente, la séparation de l'âme et du corps, dépendent plus ou moins de la philosophie grecque. Toutes les ressemblances qu'on a prétendu instituer entre le christianisme et le bouddhisme, n'ont que des analogies très éloignées et ne peuvent s'expliquer par un emprunt. Il faut rejeter de même l'hypothèse que certaines circonstances de la vie de Jésus viendraient de l'épopée de Gilgamesch, qu'il y a ressemblance entre les sacrifices humains de l'Inde et la Pâque juive, entre l'épisode de la Samaritaine et l'histoire de la Divyâvadâna, que la prière pour les morts vient d'Egypte, etc.

Où nous ne pouvons plus suivre l'auteur, c'est lorsqu'il croit reconnaître dans les doctrines du christianisme la dépendance d'avec le parsisme. Nous pourrions d'abord opposer à ces conclusions une fin de non-recevoir. La question de priorité devrait être discutée. La plupart des écrits parsistes qui contiennent ces doctrines, sont les uns de date incertaine, les autres sont postérieurs au christianisme. Nous ne croyons donc pas que la doctrine du Fils de l'homme, que l'attente d'une victoire future du diable, d'un embrasement du monde, d'un nouveau ciel et d'une terre nouvelle, du sort des bienheureux, que l'idée du voyage céleste de l'âme, que la comparaison du corps ressuscité avec un nouveau et céleste vêtement, de la justice avec la lumière et du péché avec les ténèbres, que la doctrine que l'homme a perdu la gloire de Dieu par la chute dans le péché, etc., viennent du parsisme. Nous en dirons autant des emprunts faits aux légendes babyloniennes : les sept archanges, les vingt-quatre vieillards, les quatre animaux de l'Apocalypse, la poursuite de la femme par le dragon, les signes de la fin du monde, la dernière apparition de Satan. De plus, où nous faisons les plus expresses réserves, c'est sur l'interprétation que l'auteur présente de quelques textes du Nouveau Testament. Le dogme de la conception virginale de Jésus viendrait, d'après lui, de ce que saint Paul

dans ses épîtres oppose la naissance d'Isaac à celle d'Ismaël, la naissance selon l'esprit à la naissance selon la chair; donc, Jésus, le nouvel Adam, opposé à l'Adam selon la chair, est né selon l'esprit, ce qui conduit à l'idée de sa conception virginale. Nous pourrions donner d'autres exemples.

Sous le bénéfice de ces réserves, nous pouvons affirmer que cet ouvrage rendra les plus grands services à celui qui étudiera le christianisme primitif, car l'originalité foncière des enseignements des évangiles et du christianisme primitif en ressort nettement.

E. JACQUIER.

Les Origines de l'Eucharistie (*Messe, Sainte-Cène*), par Jean RÉVILLE. — In-8°, 171 pp. — Leroux, Paris, 1908. — *Prix :* 3 fr. 50.

Cet ouvrage est formé de trois articles, publiés dans la *Revue de l'Histoire des religions*, 1907-1908, lesquels reproduisaient les cours professés en 1906-1907, par M. Réville, à l'Ecole des Hautes-Etudes. Ceci nous en explique le caractère didactique. Au lieu d'étudier tout d'abord les textes les plus anciens sur l'Eucharistie, l'auteur adopte la méthode régressive et prend pour point de départ l'Eucharistie dans saint Justin, martyr, puis il la suit chez les écrivains chrétiens jusqu'aux évangiles synoptiques en dégageant ce qu'il y a entre eux de divergent et de commun et il conclut que c'est ce fond commun qui doit être originel. Voici le plan qu'adopte M. Réville.

« Après avoir demandé à Justin martyr, aux anciens gnostiques et montanistes, à l'épître de Jude et à la IIe de Pierre, au Pasteur d'Hermas, à Pline le Jeune, à Ignace d'Antioche, à Clément Romain, à la Didaché, au IVe Evangile, à l'Epître aux Hébreux, à l'apôtre Paul, aux Actes des Apôtres et à l'Evangile de Luc, aux Evangiles de Matthieu et de Marc ce que chacun d'eux nous apprend sur le repas eucharistique et avoir reconnu les facteurs communs à ces diverses relations, nous pourrons reprendre avec de solides critères l'examen des renseignements essentiels fournis par les Evangiles, les seuls documents après tout qui prétendent nous donner une relation historique des origines de l'Eucharistie, mais dont la rédaction tardive, de seconde ou de troisième main, ne permet pas d'accepter le témoignage sans un rigoureux contrôle. Dès lors, il nous restera à faire la contre-épreuve, c'est-à-dire à tenter de reconstruire l'évolution primitive de l'Eucharistie dans la chré-

tienté antique avant la constitution de la première Eglise catholique. » On peut admettre cette façon de procéder; l'important c'est que l'exégèse des textes soit bonne et que les conclusions qu'on en dégage soient exactes. Or, il y aurait beaucoup à dire sur l'interprétation des textes, telle que la pratique M. Réville et surtout sur les conclusions qu'il en tire. D'après lui, la cène est bien un repas pascal et, pour les apôtres, la signification de ce repas résidait surtout dans ce fait qu'il avait été le dernier que Jésus avait pris avec eux. Mais Jésus n'a pas, dans ce repas donné d'instructions sur la célébration de repas analogues par les disciples après sa mort. Il n'y a pas eu institution du repas du Seigneur ou de l'Eucharistie, et Jésus n'a pas pu inviter ses disciples à commémorer sa mort. Des Evangiles synoptiques se dégagent les deux idées d'une alliance entre Jésus et ses disciples et de la venue prochaine du Royaume de Dieu. Nous ne saurons jamais exactement ce que Jésus a dit à ses apôtres en cette heure solennelle. L'assimilation du pain au corps et du vin au sang du Christ s'est faite dans les premières communautés chrétiennes par une idéalisation des paroles que Jésus avait dites, lors de la dernière cène. Les voici telles que les imagine M. Réville : « On peut supposer qu'en parlant à ses apôtres de la grande délivrance prochaine, de l'avènement du Royaume de Dieu, délivrance bien supérieure à celle que l'on commémorait ce soir-là au repas pascal, en leur rappelant qu'ils étaient les prémices du Royaume, il leur dit, en leur distribuant le pain, des paroles telles que celles-ci : « Voici le corps de notre alliance », « voici notre corps », et en leur passant la coupe : « Voici la coupe de l'alliance, le sang qui consacre notre alliance ». Mais toutes ces suppositions — inadmissibles parce que, après tout, elles n'expliquent rien, car on ne voit pas comment de celles-ci a pu naître chez les premiers chrétiens la croyance du pain et du vin devenus le corps et le sang du Christ — sont faites pour échapper à l'équation si claire dans les Evangiles et dans saint Paul : le pain égale le corps, le vin égale le sang du Christ.

Le point faible qui vicie toute l'argumentation de M. Réville, c'est qu'il ne veut pas voir que les Evangiles et saint Paul s'éclairent mutuellement et que, par conséquent, il faut les expliquer et les compléter les uns par les autres. Ils ne sont pas divergents mais complémentaires. Conclure de ce que Matthieu ou Marc n'ont pas enregistré tel fait ou telle parole que ceux-ci sont le produit de la réflexion chrétienne reproduite par Luc ou par Paul n'est pas acceptable parce que rien ne nous prouve que les deux premiers écri-

vains ont voulu enregistrer tout ce qui s'était passé ou dit. On avouera que, s'il y a une telle différence qu'on le suppose entre les écrits de Matthieu et de Marc et ceux de Luc et de Paul, l'évolution a été bien rapide. Et, d'ailleurs est-ce que Paul n'a pas écrit ses épîtres avant que Matthieu ou Marc n'aient composé leurs évangiles? Nous n'insistons pas, car l'hypothèse de M. Réville est en opposition avec l'idée qu'on se fait actuellement de la composition des Evangiles. A ceux qui désireraient avoir une connaissance exacte de la question de l'Eucharistie aux temps primitifs du Christianisme nous indiquons le travail bien connu de Mgr Batiffol, dans la 2e série de ses Etudes d'histoire et de théologie positive, 3e édition, 1906. Ils apprendront là ce que l'on peut savoir de positif sur cette question.

E. JACQUIER.

Documents pour l'étude de la Bible publiés sous la direction de François MARTIN. — *Ascension d'Isaïe.* Traduction de la version éthiopienne, avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave. — Introduction et notes, par E. TISSERANT. — In-8°, 252 pp. — Paris, Letouzey et Ané, 1909. — *Prix :* 4 fr.

Dans l'introduction très étendue, 84 pages, M. Tisserant nous apprend ce qu'est l'*Ascension d'Isaïe* et traite les questions historiques et critiques qui concernent ce livre. Il en analyse d'abord le contenu. L'*Ascension* doit être divisée en deux parties : dans la première, I-V, Isaïe prédit à Ezéchias que son fils Manassé apostasierait et que lui-même serait scié par l'ordre de celui-ci. Isaïe connaît par une vision l'histoire évangélique, la vie, la mort, la résurrection de Jésus, la prédication de l'Evangile et les événements des derniers jours. Il raconte au roi Ezéchias ces événements ; suit le récit du martyre d'Isaïe. Dans la seconde partie, VI, I-XI, 40, Isaïe est ravi au septième ciel dans une extase qu'il raconte au roi. Il décrit les divers cieux, le septième ciel, qu'aucun vivant ne devait voir. Il adore le Seigneur et l'ange de l'Esprit-Saint et enfin il contemple Dieu qu'adorent le Seigneur et l'ange de l'Esprit. Le Père ordonne au Fils de descendre sur la terre et dans le Schéol. Toute l'histoire du Fils sur la terre est révélée au prophète, depuis sa naissance jusqu'à son exaltation au ciel, à la droite du Père.

Il est facile de voir que l'*Ascension d'Isaïe* est composée de deux

morceaux primitivement indépendants : *le Martyre d'Isaïe*, l'*Ascension d'Isaïe*. De nombreuses hypothèses ont été émises au sujet des auteurs et de la date de composition de ces deux documents. M. Tisserant adopte celle du Dr Charles comme la plus vraisemblable. 1° *Le Martyre*, d'origine juive, comprend au moins II, I-III, 12 et V, 1-14 ; il aurait été écrit vers l'an 100 ; 2° *La Vision d'Isaïe*, d'origine chrétienne, s'étend de VI, 1 à XI, 1, 23-40 ; elle a dû être écrite entre 100 et 150 ; 3° L'Apocalypse chrétienne, III, 13-IV, 19, forme un tout complet, dont le style se rapproche particulièrement de XI, 2-22, récit de la vie de Jésus. Ces deux morceaux ont dû être rédigés entre 88 et 100. L'Eglise est constituée telle que la dépeint la Didaché. La réunion de ces différents documents a dû avoir lieu vers le milieu du IIe siècle.

L'*Ascension d'Isaïe* a été retrouvée dans la littérature juive, mais surtout dans l'ancienne littérature chrétienne, peut-être dans l'épître aux Hébreux, mais certainement dans saint Justin, Tertullien, Origène, etc. qui ont cité des passages de cet apocryphe. Il a été écrit primitivement en grec, mais nous n'en possédons plus qu'une version éthiopienne complète, quelques fragments d'un texte grec, de deux versions latines et d'une traduction en vieux slave. M. Tisserant nous donne une excellente traduction du texte éthiopien et relève en notes les variantes du texte grec et des versions latines et slave.

Nous n'avons pas besoin d'insister sur les services que peut rendre cet apocryphe pour l'étude du christianisme primitif. « Telle qu'elle est, nous dit M. Tisserant, l'*Ascension d'Isaïe* est un précieux témoin pour l'histoire de certaines doctrines. On attendait avec ferveur le second avènement du Christ, l'Eglise avait déjà souffert, et malgré tout, il y avait du relâchement, même chez les dirigeants, dans les rangs du clergé. Les préoccupations eschatologiques tourmentaient la plupart des esprits : le ciel, la vie future sont l'objet de toutes les curiosités. On se hasarde aux plus hardies spéculations sur le monde supérieur. Pour la venue de saint Pierre à Rome, ou plutôt pour sa mort dans la persécution de Néron, l'*Ascension* est un témoignage précieux, le plus ancien qui nous soit parvenu. » M. Tisserant a résumé les doctrines de cet apocryphe sur Dieu, le Fils de Dieu, l'Esprit-Saint, les cieux, les anges et les démons, l'Eglise chrétienne et le martyre de saint Pierre, les derniers temps, l'Antéchrist, la venue du Christ pour le jugement.

Nous n'avons que des éloges à faire sur cette belle étude et nous

remercions très vivement l'auteur de nous avoir mis en main ce précieux instrument de travail.

E. JACQUIER.

Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe *siècle*, par G. ROBERT. — In-8°, XVI-249 pages (Collection « Etudes d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique ». — Paris, Gabalda, 1909. — *Prix :* 6 fr.

On a beaucoup étudié le moyen âge au point de vue doctrinal, et, en un sens, c'est bien plutôt par cet aspect qu'il intéresse la théologie. Ce qu'on lui demande, ce sont surtout des leçons d'idée ; si ses grands docteurs demeurent encore nos maîtres, c'est en tant qu'ils nous enseignent à comprendre le dogme, à essayer de rattacher les données de la foi à l'ensemble de nos connaissances naturelles. Ils excellèrent, on le sait, dans cette œuvre. Au contraire, l'aspect historique de ces lointaines époques a été, ce semble, plutôt négligé jusqu'ici ; il mérite cependant de ne point rester dans l'ombre : il apparaît du reste comme un utile complément du point de vue doctrinal. Cela n'est pas douteux, en effet : pour bien comprendre les idées et les théories, il faut, de toute nécessité, les replacer dans le milieu intellectuel où elles ont apparu ; les travaux d'histoire ne peuvent que rendre plus pénétrante l'intelligence des doctrines.

M. Robert est donc bien loin d'avoir fait œuvre de pure érudition : son travail sera l'indispensable auxiliaire de tous ceux qui voudront étudier la pensée des théologiens du haut moyen âge. Il a eu, du reste, l'excellente idée de limiter son enquête à la période très restreinte de la première moitié du XIIe siècle. Ce fut, à la vérité, un temps d'une activité intellectuelle intense. La première partie de cette étude est consacrée aux Ecoles : l'enseignement théologique y est plutôt envisagé dans son aspect extérieur : l'auteur expose successivement, en autant de chapitres, la nature de ces écoles, leur organisation, la matière de leur enseignement, et enfin le mouvement intellectuel qui se dessina dans leur sein. C'est l'aspect intérieur de l'enseignement qui fait l'objet de la seconde partie du volume. Après avoir dit ce que fut l'enseignement scripturaire et la manière dont se constituèrent les premières sommes de théologie, M. Robert consacre le dernier chapitre de son étude à déterminer la place et l'influence d'Abélard dans l'enseignement théologique : adoptant,

d'une façon très personnelle, les vues déjà émises par de Wulf, Picavet et Portalié, il considère Abélard comme le créateur de la méthode scolastique ; au moins est-ce celui-ci qui, le premier, conçut et appliqua les procédés d'enseignement employés depuis par les théologiens de l'Ecole. En deux appendices, il est traité d'une part de diverses questions de détail relatives aux œuvres d'Abélard et en second lieu de l'authenticité de la *Summa Sententiarum*, attribuée à un disciple d'Hugues de Saint-Victor.

Les quelques critiques qu'il serait possible de faire sur des points particuliers déborderaient les limites imposées à un simple compte, rendu : mieux vaut relever la valeur scientifique de cet ouvrage et aussi son intérêt d'exposition. Malgré l'abondance très riche de sa documentation, M. Robert a su, avec une entière maîtrise, dominer son sujet et reconstituer la vie de cette époque en des tableaux d'un très vivant relief. Après l'étude si importante du Père Mandonnet sur Siger de Brabant, il n'est pas douteux que l'ouvrage de M. Robert ne soit de ceux qui aideront singulièrement les théologiens à comprendre les doctrines médiévales : en ce sens, il a vraiment écrit une belle page d'histoire théologique.

H. LIGEARD.

Les Modernistes, par le R. P. MAUMUS. — Un vol. in-12, de XV-269 pp. — Paris, Poussielgue, 1909. — *Prix :* 3 fr. 50.

La question du modernisme n'a pas cessé, ces derniers temps, d'attirer l'attention : ce ne sont point seulement les revues savantes qui ont dû traiter les problèmes qu'elle soulève : les périodiques d'information ont eu, eux aussi, à s'occuper des multiples manifestations et des incidents divers qui composent la suite de son histoire. Du champ clos des écoles, la discussion est tombée dans le domaine de ce que l'on est convenu d'appeler « le grand public ».

Le P. Maumus a cru qu'il serait utile de rendre toutes les pièces du procès accessibles à ceux mêmes qui ne sont point initiés aux arcanes de la philosophie ou de la théologie. Son ouvrage comporte donc avec un exposé complet des théories modernistes une réfutation détaillée de ces erreurs diverses. Encore qu'il ne soit pas toujours facile d'enserrer en un cadre rigide les formes multiples de ce protée insaisissable qu'est le modernisme, l'auteur a réussi à mettre à la portée de ses lecteurs, et en des termes d'une extrême simplicité, ces doctrines qui pourtant, se prêtent peu à la vulgarisation. Sa critique, dépourvue de toute prétention scientifique,

n'en est pas moins toujours solide et dictée par les exigences même du simple bon sens et de la droite raison ; courtoise, mais ferme, elle est exprimée avec cette modération qui est l'indice d'une pensée sûre et maîtresse d'elle-même.

Au demeurant, tous ceux qui désirent sur les erreurs du modernisme des renseignements exacts et précis trouveront dans l'ouvrage du P. Maumus des pages d'une lecture facile, d'une excellente doctrine et d'une grande clarté, écrites avec une chaleur qui parfois s'élève jusqu'à l'éloquence.

H. L.

PHILOSOPHIE, SCIENCES, BEAUX-ARTS.

La Raison pure et les antinomies. — Essai critique sur la philosophie kantienne, par F. EVELLIN, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique. — Un vol. in-8°, de IV-316 pp. — Paris, Alcan, 1907.

On sait la place qu'occupent les antinomies, c'est-à-dire les contradictions de la raison avec elle-même, dans la philosophie de Kant. Elles sont le centre ou le résultat principal de la critique de la Raison pure. Il est donc d'une importance souveraine, pour apprécier la doctrine kantienne, d'examiner quelles sont les contradictions de la raison et si elles ne peuvent d'aucune façon être résolues par la raison même. C'est ce qu'entreprend M. Evellin dans cet ouvrage qu'on pourrait intituler lui aussi, comme l'un de ses ouvrages précédents : *Pour la raison pure*, ou *Les conflits de l'imagination et de la raison.*

La division de ce travail est imposée par le sujet lui-même. M. Evellin étudie successivement chacune des quatre antinomies : entre le fini et l'infini, entre le simple et le composé, entre la liberté et le déterminisme, entre le conditionné et l'absolu.

Il serait tout à fait téméraire, dans un compte rendu bibliographique, d'entreprendre l'analyse de pages où tout est nécessaire à une difficile clarté. Voici, d'après l'introduction, quelles conclusions propose l'auteur. — « Nous ne saurions croire, comme l'a cru Kant, qu'il existe un nombre déterminé d'antinomies ; les quatre antinomies que ce philosophe énumère ne sont que les cas pariculiers d'une antinomie fondamentale qui pénètre et explique toutes les autres.

Cette antinomie s'impose, parce qu'elle a sa raison profonde dans le mécanisme même de la connaissance... Tel est le résultat d'une première analyse. Mais... il faut savoir si l'antinomie en qui se résolvent toutes les autres *se résout elle-même*. Nous n'en doutons pas, et l'on pourra facilement s'en convaincre.

« Quels sont, en effet, les deux termes que met en présence l'antinomie fondamentale? Le *sensible* d'une part, le *réel* de l'autre.

« Or, on ne peut supprimer ni l'un ni l'autre, puisqu'ils s'imposent tous deux à titre de faits ; il faut donc, pour sauvegarder l'unité nécessaire à toute conception d'ensemble, subordonner l'un à l'autre; et celui qui prime, c'est le réel sans doute... Quel est, maintenant, le pouvoir mental qui nous met en rapport avec le réel, et franchissant l'obstacle du sensible, affirme, à l'aide d'une dialectique qui lui est propre, la vivante réalité de l'action? L'analyse le dégagera peu à peu, c'est la raison pure... Le but que nous poursuivons apparaît maintenant en pleine clarté : nous croyons fermement que, dans la lutte engagée depuis tant de siècles entre le sensible et le rationnel, c'est le rationnel qui doit l'emporter. Aussi, à l'heure qu'il est, n'est-ce plus la critique de la raison, mais son apologie qu'il faudrait faire. » (p. I et III.)

C'est de cette apologie qu'on ne saurait trop louer M. Evellin. Il a bien vu que les antinomies de la raison pure ne sont, à vrai dire, que les contradictions auxquelles on aboutit nécessairement quand on veut penser avec son imagination ; mais que l'esprit y échappe s'il s'attache à l'idée ; et qu'aussi la pensée pure peut avoir la prétention d'atteindre le réel, l'absolu, non pas sans doute directement par une véritable intuition, mais par le nécessaire connu dans les faits (p. 5).

Cette remarque, à savoir que la théorie kantienne confond la pensée proprement dite et « la pensée sensible », c'est-à-dire la pensée non encore pleinement dégagée de l'image et que c'est là, sur ce point, son défaut capital, nous paraît très fondée et très féconde. M. Evellin dit : « La méthode imaginative, confinée dans le sujet, et entraînée par ses plus profondes tendances vers un idéalisme qui semble devoir presque toujours aboutir au scepticisme ou au mysticisme, s'est rencontrée toujours, et se rencontre, aujourd'hui encore, comme en champ clos, avec la méthode rationnelle, alliée fidèle du réalisme, où elle garde intact le dépôt d'affirmations transcendantes que la doctrine contraire n'a pu entamer et auxquelles on peut dire que toute la vie humaine est suspendue » (p. 32). Et un peu plus loin : « Le plus pressé à l'heure qu'il est,

n'est nullement de construire. Il faut savoir renoncer aux élans de l'imagination, aux audaces de la fantaisie, et, par une décision de bon sens, revenir en arrière, étudier de très près, à sa base, une métaphysique oscillante entre deux points d'appui, et lui laisser, après examen, le plus solide, le seul solide » (p. 33). Ce sont là de fortes paroles et vraiment opportunes. S'il est une philosophie qui puisse y applaudir et y reconnaître son programme, c'est la philosophie aristotélicienne. Elle est parfois un peu déroutée ici par le langage, parfois aussi par quelques idées ; mais elle y trouvera largement son profit.

St. POULOUX.

L'Action française et l'Idée chrétienne, par A. LUGAN. — Un vol. in-16. 232 pp. — Paris, Bloud et Cie, 1909. — *Prix* : 3 fr. 50.

L'auteur de ce petit travail n'a pas voulu faire œuvre politique ; il en avertit sagement ses lecteurs dès la première page de son Introduction, ce qui n'a pas empêché un grand nombre, amis ou ennemis, de se méprendre étrangement sur ses intentions. Ce n'est donc pas une critique du régime monarchique que l'on trouvera dans ces pages, ni, par une sorte de choc en retour, l'apologie de l'idée républicaine. Peut-être même l'auteur serait-il favorable à la première forme de gouvernement (?). Faire à la lumière des enseignements de la foi et de la raison la critique des doctrines — ou de la doctrine, — professées par l'Action française a donc été le seul but de M. Lugan. Or il se trouve que cette doctrine n'est pas vague et flottante comme le sont très souvent les théories politiques ; son point de départ est au contraire fort précis, ses contours nettement définis, ses conclusions déduites avec une logique fort exacte, toutes choses qui facilitent la tâche du critique et l'empêchent de s'égarer.

De l'examen des théories de l'Action française, M. Lugan a tiré cette triple conclusion : l'Action française professe une doctrine agnostique car elle puise ses opinions dans le positivisme fondé lui-même sur le subjectivisme de Kant, en ce sens du moins que, pour le positivisme, il n'y a de science que du phénomène et que c'est de la coordination des sentiments de l'animal-homme que doit sortir la loi qui gouverne le monde. Les disciples de Comte en théories sociales admettent ce postulat et posent d'abord un axiome que « la vérité est dans les choses observables et que c'est de là uniquement qu'on peut la tirer ». Or les choses observables sont seule-

ment les phénomènes fuyants et passagers d'où ne sort qu'une vérité phénoménale. Dieu, l'âme, la loi morale, sont en dehors de ce cercle, et par conséquent la loi éternelle elle-même n'est pas à prendre en considération dans les conclusions à tirer au point de vue social. En rejetant d'abord « de son esprit tout dogme métaphysique et par conséquent tous les principes révolutionnaires », on aboutit à ces conclusions « qu'un seul régime était positif et que ce seul régime était le régime traditionnel et héréditaire de la monarchie ». L'auteur apporte ensuite une série de précisions destinées à faire voir de quel ordre et de quelles conséquences serait l'agnosticisme professé par l'Action française.

Le lecteur, désireux de se rendre compte des critiques formulées par M. Lugan, soit au point de vue des théories morales de l'Action française, soit au point de vue de ses doctrines envisagées dans leur conformité ou non-conformité avec le dogme catholique, devront se reporter à l'ouvrage lui-même. La grande quantité de matériaux amassés et étudiés en ces 150 pages qui composent les deux derniers chapitres, n'en permettrait pas une analyse vraiment objective en même temps que brève.

C'est toujours rendre un réel service que de montrer que le catholicisme ne peut être solidaire d'aucune doctrine politique et de rappeler qu'il ne doit lier son sort à aucun parti. A ce titre, le travail de M. Lugan pourra être utile à plusieurs. Il faut aussi le féliciter d'avoir toujours cité les auteurs même qu'il critique et de l'avoir fait avec justice et équité, de même qu'il formule ses critiques avec courtoisie.

F. B.

HISTOIRE ET GÉOGRAPHIE

Les Assemblées du clergé et le Jansénisme, par J. Bourlon. — Un vol. in-8°, 380 pages. Nouvelle Bibliothèque historique. — Paris, Bloud, 1909. — *Prix :* 5 fr.

Le jansénisme tient une très large place dans l'histoire des luttes religieuses des XVIIe et XVIIIe siècles. Quelle extension eut-il, en fait, pendant cette période? Quelle influence exerça-t-il sur le clergé français? Pour le dire avec exactitude, il n'y avait pas de meilleur moyen que de rechercher quelle place cette hérésie fameuse a tenue dans les Assemblées du clergé pendant les deux derniers siècles de

l'ancien régime. Assemblées élues, où sont députés, non seulement des prélats, mais encore des membres du « second ordre », elles expriment fidèlement la mentalité du clergé.

La lutte commença en 1655 avec l'affaire du cardinal de Retz. Elle devait continuer à travers des péripéties diverses jusqu'en 1775. Au début, le pouvoir, avec Mazarin, est tout disposé à réprimer énergiquement la nouvelle erreur, sorte de Fronde religieuse. Vers la fin, le clergé doit lutter contre l'inertie du roi et les empiètements sur le domaine spirituel des clergés de Paris et de province désireux de protéger les derniers soutiens du jansénisme. Dans tout le cours de cette histoire, on constate quel rôle a joué l'esprit gallican dans la lutte de l'Eglise contre l'erreur. Il empêche d'abord l'Assemblée — opposée cependant en grande majorité au jansénisme — d'accepter les mesures de rigueur proposées par l'autorité civile; puis les jansénistes font montre de leurs sentiments gallicans, et le Parlement les protège alors contre les Assemblées du clergé soumises aux directions et aux ordres émanés de Rome.

L'auteur n'a peut-être pas assez fait ressortir jusqu'à quel point le gallicanisme fut, pour le jansénisme, un protecteur puissant. Mais de son ouvrage ressort avec précision la force relative des différents partis. Le jansénisme, dans les commencements, comptait assez peu de partisans ecclésiastiques et, dans la suite, était arrivé à n'être dans les assemblées, comme dans le clergé de France, qu'une très infime minorité. Il faudrait parler différemment si l'on considérait l'élément laïque.

Il n'est pas possible de donner ici un compte rendu détaillé du travail de M. Bourlon. Quelques observations complémentaires s'imposent cependant. L'auteur n'a pas voulu répéter ce qu'il avait dit déjà en 1907 des Assemblées du clergé dans l'ancien régime, leur caractère et leur rôle. Cependant, quelques notes très courtes, sous forme de brève introduction auraient pu être utiles à plus d'un lecteur. Faut-il aussi lui reprocher de n'avoir pas donné de bibliographie générale de ses documents, sources et ouvrages consultés? A la vérité, il semble s'être surtout inspiré des procès-verbaux des séances des assemblées, et il faut l'en féliciter ; n'y aurait-il pas eu lieu cependant d'étendre plus loin les recherches ? Son travail y eût gagné en solidité, et l'on n'aurait pas cette impression de lire un article de revue de vulgarisation que l'on éprouve à certains chapitres : tels ceux de l'importante affaire des billets de confession, et l'histoire trop vite terminée du Procès des Jésuites.

Malgré ces réserves, il faut féliciter l'auteur, et l'on souhaite de

le voir entreprendre après *Les Assemblées du clergé et le Protestantisme*, puis *Les Assemblées du clergé et le Jansénisme*, l'histoire plus longue et plus difficile assurément, mais non moins intéressante des *Assemblées du clergé et le gallicanisme*. Qu'il nous soit permis de regretter que des ouvrages tels que ceux de la « Nouvelle bibliothèque historique » soient édités avec si peu de soin et sur si mauvais papier.

F. B.

I. Nouveau Guide de Terre-Sainte, avec 23 cartes en couleurs et 110 plans de villes et de monuments dans le texte et hors texte par le P. BARNABÉ MEISTERMANN, O. F. M. — In-12, XLIII-610 pp. — Paris, Picard, 1907.— *Prix : 7* fr.

II. Guide du Nil au Jourdain, par le Sinaï et Pétra sur les traces d'Israël, avec 9 cartes en couleurs, 13 plans de villes et de monuments dans le texte et hors texte et 72 vues photographiques par le P. BARNABÉ MEISTERMANN, O. F. M. — In-12, XLVI-381 pp. — Paris, Picard, 1909. — *Prix : 7* fr.

I. Le but que s'est proposé le P. Barnabé Meistermann en écrivant ces Guides de la Terre Sainte et de la presqu'île du Sinaï est « d'évoquer, à l'aide des ressources que fournissent les sciences modernes, les innombrables souvenirs qui planent sur cette contrée privilégiée ». Depuis une cinquantaine d'années on a dressé des cartes topographiques à grande échelle de la Palestine, on a étudié minutieusement le sol, on en a interrogé les ruines et identifié les noms actuels avec les noms anciens. De plus, les écrivains ecclésiastiques ou profanes, ont laissé de nombreux travaux sur l'histoire, la topographie et les monuments du pays. C'est à l'aide de ces matériaux divers, sévèrement contrôlés, que le P. Meistermann a écrit son nouveau *Guide de Terre Sainte*. L'auteur n'a pas voulu d'ailleurs donner un Manuel du touriste, mais bien le vademecum du pèlerin, qui, tout en exigeant des renseignements exacts et précis, désire alimenter sa foi et sa piété au contact des Lieux Saints. Ses exigences et ses désirs seront satisfaits par le Guide du P. Meistermann, où se trouve rassemblé tout ce que l'on sait de certain ou de probable sur les lieux bibliques et les souvenirs qui s'y rattachent.

Toute la Terre-Sainte depuis le Liban et Damas au nord, jusqu'à Gaza et Bersabée au sud, est divisée en vingt-six excursions qui peu-

vent se faire en chemin de fer ou en voiture. Des renseignements généraux très utiles sur la traversée, l'équipement, les modes de voyage, les postes, les monnaies ont été ajoutés.

II. La géographie, l'histoire, l'épigraphie et les monuments de la région qui s'étend du Nil au Jourdain ont été assez étudiés pour qu'on puisse reconstituer dans ses principaux jalons la route qu'ont suivie les Israélites dans le désert. Les manuels de voyage en Egypte ou en Palestine ont consacré, il est vrai, quelques pages à une excursion dans les montagnes du Sinaï, mais il restait à donner une description du pays qui permît de le connaître dans toute son étendue et dans le détail. C'est ce que vient de faire le P. Meistermann dans son *Guide du Nil au Jourdain*, divisé en deux parties : « Du pays de Gessen au Sinaï » et « Du Sinaï aux bords du Jourdain ». Il ne s'est pas contenté de suivre l'itinéraire des Israélites, il a donné la description de toute la péninsule du Sinaï, en étudiant les lieux principaux, les monuments et tous les souvenirs historiques qu'ils rappellent. De bonnes cartes, mieux exécutées que celles du *Guide de Palestine*, permettront de suivre les routes indiquées. En outre, de nombreuses photographies fourniront à ceux qui ne peuvent faire le voyage les moyens d'avoir une vue sommaire des principaux aspects du pays. Enfin, tous les renseignements sont donnés pour l'exécution du voyage dans les meilleures conditions.

Nous recommandons ces deux Guides aux pèlerins de Terre-Sainte et du Sinaï ; ils sont complets, exacts, bien informés et ils ont l'avantage d'être catholiques.

E. JACQUIER.

PHILOLOGIE, BELLES-LETTRES.

Grammatik der Septuaginta. Laut-und Wortlehre von Dr R. HELBING. — In-8°, XVIII-149 pp. — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1907. — *Prix :* 7 fr. 50.

Ecrire une Grammaire de la langue des Septante est une tâche difficile, car si nous avons de bonnes éditions critiques des Septante présentant les variantes des meilleurs manuscrits, nous n'avons pas de règle fixe pour l'adoption des variantes linguistiques, que les manuscrits présentent en grand nombre. La question se pose de

savoir laquelle des différentes formes de mots données par les manuscrits est celle qui était employée au temps des Ptolémées. Après avoir reconnu que le grec des Septante était une variété de la langue vulgaire, parlée à cette époque, il faut comparer les variantes avec les formes linguistiques, qu'on relève dans les papyrus pour fixer la leçon qui doit être adoptée.

Le Dr Helbing s'accorde avec MM. Deissmann, Thumb et d'autres, pour soutenir que la langue des Septante était la κοινή telle qu'elle était parlée à cette époque en Egypte. Il faut distinguer, d'après M. Helbing, deux formes de la κοινή : la forme littéraire qui, écrite par les auteurs de la période hellénistique, est un mélange de la langue contemporaine et du grec attique ; la forme populaire, représentée par la langue de la conversation, telle qu'on la retrouve dans les papyrus et les ostraka. Entre ces deux formes se placent les documents officiels et les actes des particuliers. La langue des Septante se rapprocherait de la langue de ces derniers.

Appuyé sur ces observations, M. Helbing, après avoir établi la valeur des manuscrits, pose les principes suivants pour le choix des variantes : La plus vraisemblable est celle que l'on retrouve dans les papyrus ptolémaïques, dans les inscriptions préchrétiennes et dans l'ancienne littérature hellénistique. On rejettera la forme qui était rare à l'époque des Ptolémées et l'on tiendra compte des usages linguistiques et orthographiques de chacun des auteurs. Lorsque les deux variantes ont autant de valeur interne, on adoptera entre les manuscrits, Vaticanus, Sinaïticus, Alexandrinus celle qui a la majorité.

Le Dr Helbing étudie dans le détail la phonétique, les sons, les accents, les esprits, la morphologie, la déclinaison, et enfin la formation des mots. La syntaxe et la sémantique seront traitées dans un prochain volume. Il nous est impossible d'entrer dans aucun détail de cet exposé ; constatons seulement qu'on y trouvera résolues toutes les questions qui se posent sur la Grammaire des Septante. Il y est tenu compte de toutes les découvertes les plus récentes de papyrus ou d'inscriptions.

E. Jacquier.

A short Grammar of the greek New Testament for students familiar with the elements of Greek by A. T. Robertson. — In-8°, xxix-240 pp. — New York, Armstrong, 1908. — *Prix :* 7 fr. 50.

Il existe des Grammaires du grec du Nouveau Testament qu'on peut qualifier d'élémentaires, parce que, destinées à ceux qui ne

connaissent rien de la langue grecque, elles contiennent les éléments de la langue; il en est d'autres qui sont complètes et rapportent toutes les particularités de la langue néo-testamentaire. Mais il n'y a point de grammaire du grec du Nouveau Testament à l'usage de ceux qui ont appris le grec pendant leurs classes et qui ont besoin surtout de trouver et les particularités de la langue et les règles connues, appliquées au grec du Nouveau Testament. C'est cette grammaire que vient de nous donner le Dr Robertson, professeur de grec du Nouveau Testament au Séminaire de Théologie de Louisville, Kentucky. Dans son ouvrage, il tient le plus grand compte des travaux de ses prédécesseurs et ne réclame pour lui que le mérite de les avoir mis en œuvre.

Il adopte sur le caractère du grec néo-testamentaire les opinions actuellement acceptées, à savoir que c'est un représentant du grec populaire, écrit par des hommes qui n'étaient pas cependant des illettrés et il fait remarquer avec juste raison que l'on doit accepter une certaine dose d'influence sémitique, puisque presque tous les auteurs étaient des juifs et qu'ils travaillaient sur des documents d'origine juive.

Après l'introduction, la Grammaire est divisée en deux parties : les formes, la syntaxe. Dans la 1re sont relevées toutes les formes des noms, des adjectifs, des pronoms et des verbes particuliers au Nouveau Testament. Dans la 2e sont formulées les règles principales sur l'accord et la fonction des mots, la coordination ou la subordination des propositions, appuyées sur de nombreux exemples qu'on aurait voulus présentés plus en détail. Nous ne pouvons, on le comprend, analyser davantage cette Grammaire. Constatons seulement que les règles sont claires, précises, exactes. C'est, en somme, un bon manuel à l'usage des étudiants en théologie.

E. JACQUIER.

Propriétaire-Gerant : P. CHATARD.



TABLE DES MATIÈRES

MAI

JUIN

JUILLET

AOUT

Lyon. — Imprimerie Emmanuel Vitte, rue de la Quarantaine, 18.

